

# AL-HURRIYAH

## JURNAL HUKUM ISLAM

---

METODE IJTIHAD MUHAMMAD SYAHRUR  
(Analisis Kritis terhadap Penggunaan  
Metode Ushul Fiqh dan Fiqh)  
Arsal

TRANSFER DANA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM  
Abdul Wahab Khalil

ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM DAN KONSEP PEMIKIRAN  
HUKUM LIBERALISNYA  
Busyro

HUKUM DAKWAH ISLAMİYAH DALAM PERSPEKTIF SOSIAL  
MASYARAKAT GORONTALO MASA KINI  
Lukman D. Katili

PROTEKSI “ELITE AGAMA” DI WILAYAH GEMPA  
Nelmaya

MEMAKNAI TERMINOLOGI FAKIR DAN MISKIN  
DALAM KONTEK AMIL ZAKAT MASA KINI  
Rahman Ritonga

INTERPRETASI SURAT AL-BAQARAH AYAT 232 DAN  
PENGARUHNYA TERHADAP WEWENANG WANITA DALAM  
PERKAWINAN  
Yustiloviani



Diterbitkan Oleh :

Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (P3M)  
STAIN SJECH M. DJAMIL DJAMBEK  
Bukittinggi

# **AL-HURRIYAH**

**JURNAL HUKUM ISLAM**



# PENGASUH AL-HURRIYAH

---

Al-Hurriyah, Vol. 15, No. 2, Juli-Desember 2014

ISSN : 1411-2647

---

## **PEMBINA**

Dr. H. Ismail, M.Ag.

## **TIM AHLI**

Dr. Nunu Burhanuddin, M.A.

Dr. Busyro, M.A.

Dra. Hj. Nuraisyah, M.Ag.

Prof. Dr. Mestika Zed, M.A.

## **PENANGGUNG JAWAB**

Gusril Basir, S.H., M.Hum.

## **PIMPINAN REDAKSI**

Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A.

## **WAKIL PIMPINAN REDAKSI**

Arifmiboy, S.Ag., M.Pd.

## **REDAKTUR PELAKSANA**

Dr. Syafwan Rozi, M.Ag.

Muhiddinur Kamal, S.Ag., M.Pd.

## **DEWAN REDAKSI**

Dr. H. Edi Rosman, M.Ag.

Asyari, S.Ag., M.Si.

Drs. Miswar Munir, M.Ag.

## **SEKRETARIAT**

Nusyirwan

Risdianto

Marnis Rivai

## **ALAMAT REDAKSI**

Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M)

STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

Garegeh Koto Selayan Bukittinggi

Telp (0752) 33136 Fax. (0752) 22875





## SALAM EDITOR

---

Bagi –khususnya- kalangan masyarakat dengan basis finansial lemah –dan minim relasi kuasa-, mencari entitas keadilan hukum di negeri beribu pulau ini, sama rumit dan ‘ribetnya’ dengan mencari selonjor jarum ditumpukan jerami. Seakan, hukum –beserta operator dan instalasi pendukungnya- hanya hadir untuk mereka yang berharta dan memiliki kuasa, sementara bagi kalangan papa, hukum bak barang mewah yang tak terjangkau. Dengan demikian, hukum –seakan-akan- memiliki double standar, yakni hanya bersikap adil bagi kalangan atas, namun terasa menindas bagi kalangan bawah.

Pada titik ini, gambaran yang dapat dipaparkan adalah betapa perlakuan ‘alat’ hukum negara terasa sangat istimewa bagi terduga pelanggaran hukum selevel ‘sang mafia pajak’, namun terasa menyakitkan bagi ‘Minah sang terduga pencuri 6 biji buah kakao’. Diorama lain yang juga menyuguhkan gambar nyata ketimpangan perlakuan hukum beda ‘kasta’ adalah, ‘penganugerahan’ fasilitas eksklusif --sekelas hotel berbintang-- dipenjara ‘sang srikandi’ terdakwa makelar kasus, sementara pada saat yang sama, penjara yang kebetulan dihuni kaum ‘terpinggirkan’, justru berjejal dan penuh sesak, serta jauh dari kesan layak. Tak hanya itu, vonis ringan –malah terkadang bebas—bagi koruptor pencuri miliaran uang negara –yang terjadi di beberapa daerah--, semakin mencederai rasa keadilan publik.

Betul adagium bahwa hukum berdiri di atas semua golongan, tergelar tanpa ‘tebang pilih’ dan memandang ‘bulu’, nyaris terdengar nyaring disetiap waktu, pada setiap kesempatan. Pun, begitu fasih serta meyakinkan slogan itu terucap. Hanya saja, lambat laun –jargon itu- terasa semakin kehilangan makna dan substansi, saat fakta yang terurai justru berbanding terbalik. Walhasil, kepercayaan publik terhadap proses penegakan hukum di negeri ini, pada akhirnya ‘terjun bebas’ hingga menyentuh titik nadir.

Tentu, realitas di atas bukan lantas menjadi alasan terhentinya ikhtiar mendudukkan supremasi hukum sebagai ‘panglima’ yang adil bagi seluruh warga. Sebaliknya, carut marut itu seharusnya menjadi hikmah bagi upaya-upaya mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Semoga....



## DAFTAR ISI

METODE IJTIHAD MUHAMMAD SYAHRUR (Analisis Kritis terhadap Penggunaan Metode <i>Ushul Fiqh</i> dan <i>Fiqh</i> ) Arsal.....	1
TRANSFER DANA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM Abdul Wahab Khalil .....	23
ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM DAN KONSEP PEMIKIRAN HUKUM LIBERALISNYA Busyro .....	43
HUKUM <i>DAKWAH ISLAMIYAH</i> DALAM PERSPEKTIF SOSIAL MASYARAKAT GORONTALO MASA KINI Lukman D. Katili.....	61
PROTEKSI “ELITE AGAMA” DI WILAYAH GEMPA Nelmaya .....	71
MEMAKNAI TERMINOLOGI FAKIR DAN MISKIN DALAM KONTEK AMIL ZAKAT MASA KINI Rahman Ritonga .....	91
INTERPRETASI SURAT AL-BAQARAH AYAT 232 DAN PENGARUHNYA TERHADAP WEWENANG WANITA DALAM PERKAWINAN Yusfiloviani .....	105



# METODE IJTIHAD MUHAMMAD SYAHRUR (ANALISIS KRITIS TERHADAP PENGGUNAAN METODE USHUL FIQH DAN FIQH)

Arsal\*

**Abstract:** *In the contemporary world figure usul fiqh Muhammad Shahrur including a phenomenal figure and contradictory figure. This is due to the formulation of usul fiqh which manifest contradiction with the new model and the formulation of classical fiqh scholars. Likewise with the formula set out Shahrur shows fiqh law glitik invite observers. As for the criticism akibatnya inevitable criticism leveled by scholars and only a limited number of characters and the only Islamic thinkers who show partiality to Shahrur. This paper will discuss how the model Shahrur usul fiqh and fiqh, then the author will try to provide responses to the method.*

**Keywords:** *Metode Ijtihad - Syahrur*

---

\* Staf pengajar STAIN Sjech. M. Djamil Djambek Bukittinggi

## PENDAHULUAN

### SEKILAS TENTANG MUHAMMAD SYAHRUR

Muhammad Syahrur lahir di Damaskus, Syiria tahun 1938. Ia mulai menapaki jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum ia pergi ke Moskow untuk belajar ilmu tehnik (*engineering*) di Universitas hingga tahun 1964. Dua tahun kemudian 1968 ia melanjutkan pendidikan master dan doktornya dalam bidang mekanika tanah (*soil mecanichs*) dan tehnik bangunan (*foundation engineering*) pada Universitas College Dublin di Irlandia. Sepulang dari Irlandia ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor tehnik di Universitas Damaskus, Syiria hingga sekarang. Sebelum masuk dalam jajaran selebritis intelektual muslim dunia berkat perhatiannya yang mendalam tentang pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya *al-Kitab wa al Qur'an: Qira'ah al-Muasirah*.<sup>1</sup> Karya monumental Syahrur yang telah mencuatkan namanya tersebut merupakan hasil perjalanan panjang intelektualnya sekitar 20 tahun.

Meskipun shahrur berlatar belakang akademik bidang teknik, ia juga tertarik untuk mengkaji al-Qur'an dan Sunnah dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa (linguistik) dan dielaborasi dengan teori ilmu eksaknya. Syahrur menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, yaitu bahasa Arab. Disamping itu juga ia menekuni bidang filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.

### IDE REFORMASI USHUL FIQH MUHAMMAD SYAHRUR

Pemikiran Muhammad Syahrur ini hadir dalam rangka menjelaskan reformasi keagamaan dan fungsinya adalah untuk mereformasi masyarakat Muslim. Dalam pemikiran Muhammad Syahrur sangat yakin bahwa dalam konteks masyarakat muslim, reformasi politik tidak mungkin dicapai tanpa adanya reformasi keagamaan terlebih dahulu. Salah satu reformasi yang maha penting bagi Muhammad Syahrur adalah pada prinsip-prinsip hukum atau dengan kata lain reformasi ushul fiqh.

Sebagai seorang insinyur Muhammad Syahrur termotivasi untuk membuktikan keyakinannya bahwa sudah seharusnya umat Islam yang dibekali oleh Allah dengan kitab suci yang terjamin keasliannya itu menjadi umat terunggul di dunia, bukan umat yang terpuruk seperti sekarang ini. Muhammad Syahrur yakin bahwa ada yang salah dengan cara yang digunakan umat Islam

dalam memahami kitab sucinya, terutama dalam hukum Islam banyak sekali kesalahan dalam memahami ayat-ayat hukumnya. Dari situlah latar belakang Muhammad Syahrur mencoba melakukan revolusi ilmiah (*scientific revolution*) atas ilmu ushul fiqh.

## PEMIKIRAN USHUL FIQH MUHAMMAD SYAHRUR

Ilmu ushul fiqh dalam literatur Arab dapat dikatakan berupa pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan cara-cara mengeluarkan hukum syara' dari dalil-dalilnya.<sup>2</sup> Berbicara tentang Ushul fiqh tema sentral yang dibahas adalah pemakaian dalil dan pemahaman dalil.

Dalam kajian ushul fiqh al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber pokok ajaran Islam, dan telah menjadi kesepakatan ulama. Begitu juga dengan Muhammad Syahrur ia menempatkan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Namun demikian ia mempunyai pandangan tersendiri ketika mencermati dan menilai dalil-dalil tersebut. Bentuk-bentuk pandangan Syahrur itu sebagai berikut:

### 1. Pandangan Syahrur terhadap wahyu:

Menurut dia ditemukan empat istilah yang digunakan untuk menunjuk wahyu, yaitu: a). al-Kitab, b). Al-Qur'an, c). Al-zikr, dan d). Al-Furqan. Keempat istilah tersebut memiliki makna yang berbeda antara satu sama lainnya, sebab ia menolak adanya teori sinonimitas dalam bahasa Arab. Ide tidak ada teori sinonimitas dalam bahasa Arab itu berasal dari teori linguistik Dr. Ja'bar Dakk al-Bab. Perbedaan istilah itu dapat digambarkan sebagai berikut:

#### a) Al-Kitab dan al-Qur'an.

Al-Kitab adalah: Himpunan seluruh tema yang diturunkan kepada Muhammad Saw sebagai wahyu. Ia adalah himpunan seluruh ayat-ayat yang termuat dalam lembaran mushaf sejak permulaan surat al-Fatihah hingga akhir surat an-Nas. Di dalamnya terdapat *ri-salah* dan *nubuwwah* Nabi Muhammad Saw. Sehubungan dengan itu Syahrur membagi al-Kitab itu menjadi dua, yaitu: **Pertama**, *kitab an-Nubuwwah*<sup>3</sup> yang mencakup tentang penjelasan eksistensi wujud penciptaan dan membedakan antara yang haq dan yang batil. **Kedua**, *kitab ar-Risalah*<sup>4</sup> yang mencakup tentang aturan-aturan kehidupan manusia dan yang membedakan antara yang halal dan yang haram.<sup>5</sup> Dalam al-Kitab jenis-jenis ayatnya terbagi kepada 3 macam, yaitu:



- 1) *al-Ayat al-Muhkamat*, maksudnya ayat yang menandai kerasulan Muhammad Saw. al-Kitab menamakannya dengan ummul kitab (induk kitab). Selain dari masalah ibadah, akhlak dan hudud, maka kandungan ummul kitab dapat dikaji ulang dengan ijtihad sesuai dengan perubahan kondisi sosial dan ekonomi manusia.
- 2) *al-Ayat al-Mutasyabihat*, maksudnya ayat-ayat aqidah. Al-Kitab menyebutnya dengan istilah al-Quran dan *al-sab'ul matsany*. Ayat ini dapat dikaji dengan cara takwil karena sesuai dengan sifat ilmu pengetahuan yang relatif.
- 3) *al-Ayat la muhkamat wa la mutasyabihat*, maksudnya adalah kategori ayat-ayat yang bukan *muhkamat* dan *mutasyabihat*, akan tetapi al-Kitab menyebutnya dengan *Tafshil al-Kitab*.

Selanjutnya istilah al-Quran, Muhammad Shahrur membedakannya antara penyebutan dengan lam ta'rif (ma'rifah) seperti al-Quran dengan penyebutan tanpa lam ta'rif (nakirah). Kata al-Quran disebutkan maka ia merujuk kepada dirinya sendiri. Dan ketika disebut tanpa lam, seperti Quran, maka ada kemungkinan ia merujuk kepada bagian tertentu saja dari al-Quran atau sebagian darinya. Jika disebut al-Quran al-Hakim maka maksudnya adalah al-Quran al-'Azhim yang diturunkan pada bulan Ramadhan. Sedangkan ungkapan Quranun Majidun tidak otomatis merujuk kepada al-Quran al-'Azhim, tetapi ia merupakan jenis al-Quran atau sebagian tertentu dari al-Qur'an, bukan keseluruhannya.<sup>6</sup>

Menurut shahrur perbedaan al-Quran dan al-Kitab sejajar dengan dua aspek yang juga dibedakannya, yaitu *an-nubuwwah* (kenabian) dan *al-risalah* (pesan). yang pertama menunjukkan perbedaan antara realitas dan khayalan/ilusi, sedangkan yang kedua berisikan hukum dan aturan tingkah laku. Yang pertama bersifat objektif dan independen dari penerimaan manusia, yang kedua bersifat subjektif dan tergantung pada pengetahuan manusia, dan kapasitas manusia untuk mengetahuinya antara yang benar dan salah.

Menurut dia al-Quran tidak mencakup keseluruhan al-kitab, tetapi hanya mencakup dimensi kenabian. Syari'ah (hukum Islam) adalah termasuk dimensi kerisalahan, yang disebut *'umm al-kitab* (in-

duk al-kitab). Al-Quran dan *'umm al-kitab*, kenabian dan kerisalahan tercakup dalam istilah al-kitab ini. Sementara, al-kitab selain mencakup ayat mutasyabih (mirip dengan istilah al-Quran), yang bersifat figuratif dan alegoris, juga mencakup ayat-ayat *muhkam* (ketetapan hukum), yang jelas bagi pembaca untuk menggunakan akal sehat. Dua tipy ayat ini, masing-masing berkaitan dengan al-Quran (kenabian) dan *umm al-kitab* (kerisalahan).<sup>7</sup>

Menurut dia kandungan al-Quran terdiri dari dua tema pokok, yaitu: (a). Bagian yang tetap (*al-juz al-tsabit*), firman Allah “*qur'anun majid fi laubih mahfuzh* (al-Buruj: 21-22). Bagian ini berupa undang-undang atau tata aturan universal. (b). Bagian al-Quran yang berubah. Ungkapan bahwa bagian ini berasal dari “*imamun mubin*” dijelaskan dalam firman Allah “*inna nahnu nuhyi al-mauta...*” (Yasin: 12).

Selanjutnya Syahrur mengatakan al-Quran adalah *kitab al-mubarak* (kitab yang tetap). Point penting yang disampaikannya bahwa al-Qur'an adalah kitab tentang realitas empiris dan historis, oleh karenanya ia tidak mengandung tema akhlak, ketakwaan, kepatuhan dan kelayakan. Ia tidak dapat ditetapkan dengan ungkapan “demikianlah ahli fiqh telah sepakat, atau demikianlah yang dikatakan oleh mayoritas ulama (jumhur). Kami berpendapat bahwa al-Quran dan *al-sab'u al-matsani* sama sekali tidak terikat dengan pendapat generasi salaf. Pemahaman kami hanya terikat oleh prinsip-prinsip metode ilmiah, pemikiran objektif dan kaidah penalaran yang sesuai dengan latar belakang keilmuan pada zaman sekarang.”<sup>8</sup>

#### **b) Al-Zikr dan al-Furqan.**

Istilah al-Zikr sebagai nama bagi wahyu, seperti dalam surat al-Hijr ayat 6 dan 9, al-Shad ayat 1. Kata ini berupa sifat bagi al-Quran. Term al-zikr dapat didefinisikan sebagai pengubahan al-Quran menjadi berbentuk bahasa manusia yaitu bahasa Arab. Seperti disebutkan dalam surat al-Anbiya' ayat 10: “*laqad anzalna 'alaikum kitaaban fih dzikrukum afalaa ta'qiluun*”, yang berarti dalam al-Quran terdapat bentuk wahyu yang tersuarakan dalam bahasa Arab.<sup>9</sup>

Adapun sebutan al-Furqan bagi wahyu antara lain terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 53 dan 185, Ali Imran ayat 4 dan al-Furqan ayat 1. Term al-Furqan pertama kali diturunkan kepada Nabi Musa bersa-

maan dengan diturunkannya al-kitab. Dalam surat Ali Imran ayat 4, Allah berfirman bahwa al-Furqan, Taurat dan Injil diturunkan sebelum al-kitab diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. al-Furqan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw sama dengan yang diturunkan kepada Nabi Musa. Oleh Muhammad Syahrur, yang dimaksud dengan al-furqan adalah sepuluh wasiat Tuhan (*The ten commandment*) yang isinya terdapat dalam al-Quran surat al-An'am ayat 151-153.<sup>10</sup>

Demikian beberapa istilah yang digunakan untuk menunjukkan wahyu Allah serta pandangan Muhammad Syahrur tentang pengertian masing-masingnya.

## 2. Pembacaan ulang Syahrur terhadap ayat al-Kitab (al-Quran)

Pembacaan ulangnya terhadap Islam menghasilkan pemahaman dan kesan yang kuat tentang akurasi istilah-istilah yang digunakan dalam al-Kitab (*al-Quran*) dalam pembacaan ulangnya ini teori yang cukup terkenal yang ditawarkannya adalah teori batas (*Nazariyyah al-Hudud*).

Term *hudud* ini sangat berarti untuk memberikan jalan kepada kebuntuan perkembangan Ushul Fiqih. Ia menjelaskan bahwa dalam hukum Tuhan terdapat batas-batas yang telah ditetapkan, yakni antara batas minimal (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a'la*). Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas. **Pertama**, ketentuan hukum yang memiliki batas bawah. Ini terjadi dalam hal macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. **Kedua**, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas. Ini terjadi pada tindak pidana pencurian. **Ketiga**, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah. seperti hukum waris dan poligami. **Keempat**, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan atas berada pada satu titik (garis lurus) tidak boleh lebih dan kurang, ini terjadi pada hukuman zina yaitu 100 kali jilid. **Kelima**, ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh. Karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan. **Keenam**, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah dimana batas atasnya tidak boleh dilampaui dan batas bawahnya boleh dilampaui. Batas atas terjadi pada riba dan batas bawah adalah pinjaman tanpa bunga (*al-qard al-hasan*).

Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang berposisi secara biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakah al-jadaliyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyri'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

### 3. Pandangan Syahrur terhadap Hadits dan Sunnah

Pandangan Shahrur terhadap sunnah dipengaruhi oleh pandangannya terhadap kerasulan Muhammad Saw. Dia tidak mengingkari tentang kewajiban mentaati Rasul beriringan dengan ketaatan kepada Allah, seperti yang diperintahkan dalam al-Qur'an. Ketaatan kepada Rasul semasa hidup adalah wajib dalam segala hal. Kewajiban mentaati Rasul adalah karena Rasul mempunyai peran umum yang sangat pokok dibebankan Allah kepadanya dalam bentuk risalah yang berisi perintah dan larangan.

Adapun bukti pembenaran Nabi Muhammad Saw berada dalam dua sisi wahyu yang dibebankan Allah kepadanya untuk disampaikan kepada umat manusia. Hal ini berarti bahwa di dalam *at-Tanzil al-Hakim* yang diwahyukan kepada Muhammad Saw terkandung ayat-ayat an-nubuwwah dan ayat-ayat ar-risalah sekaligus. Maka peran Nabi dalam kerangka nubuwah adalah menyampaikan kepada manusia ayat-ayat *kawuniyah* (alam semesta) dan pemberitahuan tentang penciptaan awal yang dapat menjelaskan bahwa dia adalah seorang Nabi. Sedangkan peran Rasul, baru bermula dalam penyampaian risalah. Dapat disimpulkan bahwa peran an-nubuwwah mengandung pembenaran dan pendustaan, sementara peran *ar-risalah* mengandung kepatuhan dan kedurhakaan.<sup>11</sup>

Namun demikian Muhammad Syahrur merumuskan definisi hadits dan sunnah yang berbeda dengan jumhur ulama. Menurut Shahrur hadits adalah: "*kehidupan nabi Muhammad saw sebagai seorang nabi (pembawa berita) dan manusia yang hidup dalam dunia nyata bukan di alam majinasi*". Jadi, Hadits merupakan hasil interaksi beliau dengan kejadian-kejadian tertentu dalam situasi tertentu pula pada masa beliau hidup (produk sejarah). Dengan demikian, hadits bukanlah wahyu dari Allah swt, sebab Nabi saw dan para sahabat tidak menganggap hadits sebagai wahyu. Hal ini terbukti bahwa baik nabi maupun para sahabat tidak pernah memerintahkan untuk mengumpulkan dan menulis hadits.<sup>12</sup>

Adapun sunnah menurut Syahrur adalah: “berarti mudah. Sebab, kata sunnah berasal dari kata “*sanna*” yang berarti mudah, sebagaimana dikatakan “*sanna al-ma*” yang berarti air yang mengalir dengan mudah dan lancar. Menurutny, pengertian ini sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam yaitu membawa kemudahan bagi umatnya, sebagaimana yang ditegaskan dalam firman Allah swt pada surah al-Baqarah: 185 dan al-Hajj: 78. Hal ini juga dapat dibuktikan bahwa Rasulullah saw senantiasa memilih yang mudah bagi umatnya dan meninggalkan yang sulit.

Beberapa prinsip yang dikemukakan Syahrur dalam memahami sunnah Nabi dan tetap meneladani Rasulullah Saw dalam kerangka kaidah-kaidah berikut ini:

- a) Sunnah Nabi adalah segala hal yang dilakukan, dikatakan dan disetujui Nabi Saw, bukanlah wahyu Allah. Syahrur berdalilkan dengan firman Allah dalam surat an-Najm (53) ayat 3-4 dan surat at-Tahrim (66) ayat 3.
- b) Sabda Nabi Saw, baik yang mutawatir maupun yang ahad, baik yang disebutkan dalam semua kitab hadits maupun yang hanya terdapat dalam satu kitab hadits dengan riwayat sendiri, hanyalah untuk dijadikan pertimbangan (*isti'nas*) semata, karena sunnah Nabi adalah keputusan hukum, dan keputusan hukum itu berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.
- c) Sunnah Nabi Saw adalah berupa ijtihad pertama dalam Islam dan pilihan pertama kerangka aplikatif untuk merealisasikan ide absolut (wahyu), tetapi ia bukanlah yang terakhir dan satu-satunya. Sunnah Nabi Saw adalah tahap penyesuaian awal dengan kenyataan hidup.
- d) Sunnah Nabi adalah cermin kebenaran pertama yang menggambarkan interaksi antara al-Quran dan realitas objektif yang muncul saat diturunkannya wahyu dengan segala macam faktor objektifnya.<sup>13</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Syahrur berpendapat bahwa apa yang dikatakan, dilakukan oleh Nabi Saw yang tidak terdapat dalam al-Quran itu bukanlah wahyu. Karena itu kedudukannya hanyalah sebagai pertimbangan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi pada masa sekarang sebab sunnah Nabi Saw adalah model ijtihad pertama sebagai reaksi awal penyesuaian wahyu ketika bertemu dengan realitas objektif yang terjadi pada masa itu.

#### 4. Pandangan Syahrur terhadap Ijma' dan Qiyas

Muhammad Syahrur dengan kreativitasnya telah melahirkan teori *budud*, menurut W.Hallaq berkesimpulan bahwa teori *budud* itu sumbangan utama Muhammad Syahrur dalam ilmu ushul fiqh karena teori ini akan menggantikan ijma' dan qiyas dalam penggalan hukum Allah.

Meskipun demikian Syahrur ada juga menggunakan *ijma'* dengan pengertian kesepakatan orang-orang yang semasa yang masih hidup berada di dalam MPR dan parlemen. Mereka bersepakat atas masalah yang penting bagi mereka dalam lingkup sejarah yang mereka alami dan mereka mampu memahami dan mengatasi problem mereka tanpa mengaitkan dengan kesepakatan shahabat dan tabi'in. Begitu pula dengan *qiyas*, menurut Syahrur penerapan ayat-ayat hukum pada alam realitas adalah aplikasi realitas historis, karena itu ijtihad tetap dapat dilakukan terhadap ayat-ayat hukum. Dalam hal ini dipakailah qiyas, yaitu mengemukakan dalil-dalil dan bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang dijelaskan oleh al-Qur'an dengan kenyataan hidup secara objektif.<sup>14</sup>

#### 5. Pandangan Syahrur terhadap Nasakh

Muhammad Syahrur mengemukakan bahwa *an-nasakh* (penghapusan hukum) dalam risalah Muhammad tidak akan terjadi, kecuali terhadap syari'at-syari'at samawi lainnya. Risalah Muhammad datang untuk menetapkan dan menegaskan sebagian ajaran dalam risalah sebelumnya, seperti hukuman terhadap pembunuhan sengaja. Atau dalam bentuk meringankan sebagian ajaran lainnya, seperti hukuman terhadap pezina rajam menjadi jilid dan pembuangan. Dan adakalanya ia datang untuk menambah hukum-hukum yang tidak ditemui sebelumnya, seperti hukum waris.<sup>15</sup>

Demikianlah pemikiran-pemikiran inovatif Muhammad Syahrur berkenaan dengan modifikasi ushul fiqh. Ide-idenya senantiasa memperlihatkan wajah baru yang berbeda, bahkan tidak pernah menjadi wacana dan pemikiran dari ulama-ulama terdahulu.

### PRODUK IJTIHAD MUHAMMAD SYAHRUR

Untuk mengetahui model ijtihad Muhammad Syahrur dan produk hukum yang ditelorkannya dapat dilihat dalam karyanya berjudul "*Nahwu Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*". Dalam kitab itu Syahrur mengupas lima macam persoalan fiqh yang menurutnya merupakan persoalan serius yang harus diselesaikan dengan metode kontemporer, yaitu: Wasiat, waris, poligami, kepemimpinan dan pakaian. Syahrur mengkritik pemahaman yang selama ini

berkembang dan mengajukan pemahaman baru terhadap masing-masingnya. Berikut akan dipaparkan secara umum hasil ijtihadnya yang dipandang kontradiktif dengan pendapat ulama terdahulu, antara lain:

### 1. Wasiat

Pokok-pokok pemikiran wasiat menurut Syahrur adalah: *pertama*, wasiat berupa landasan utama pengalihan hak milik yang mendudukkan posisi utama di sisi Allah karena wasiat sangat mempertimbangkan berbagai syarat dan kondisi objektif yang secara spesifik melingkupi diri pewasiat. Karena itu pelaksanaan wasiat lebih diutamakan, meskipun harta yang ditinggalkan sedikit, berdasarkan kalimat "*mimma qalla minhu aw katsur*". *Kedua*, tidak ada perbedaan sasaran wasiat atas dasar jenis kelamin, sesuai dengan QS. An-Nisa' ayat 7. *Ketiga*, dalam wasiat tidak terdapat batasan bagian tertentu yang harus diikuti oleh si pewasiat, dengan alasan kalimat "*nashiban mafrudhan*" menunjukkan otoritas manusia menentukan jumlahnya.<sup>16</sup>

Metode yang digunakan Syahrur dalam menetapkan persoalan wasiat ini melalui pendekatan kebahasaan, yaitu dengan metode linguistik semantik. Dan dalam menganalisa makna kata-kata dalam al-Qur'an Syahrur menerapkan analisa paradigma sintagmatik.

### 2. Berpakaian

Persoalan pokok dalam hal berpakaian ini adalah batasan berpakaian dalam kaitannya dengan menutup aurat. Al-Quran menggunakan istilah penutup itu dengan kalimat "*hijab*", "*jilbab*", dan "*al-khimar*", seperti terungkap dalam QS. Al-Ahzab (33) ayat 53 dan ayat 59, QS. An-Nuur (24) ayat 31.

Menurut Syahrur, sesuai dengan sebab turun ayat *jilbab* diterapkan sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka memasuki lingkungan sosial di kota, sebab dikhawatirkan orang-orang fasik tidak dapat membedakan antara perempuan merdeka dengan budak perempuan yang diposisikan sebagai harta kepemilikan yang boleh dibiarkan terbuka dan ditonjolkan kecantikannya dengan berbagai perhiasan untuk menarik pembeli. Jadi terdapat hubungan antara *jilbab* dan tatanan etika sosial di Madinah.<sup>17</sup>

Terkait dengan batasan pakaian sebagai penutup aurat, Syahrur menyimpulkan:

- a) Pakaian laki-laki, batas minimalnya adalah menutup daerah kemaluan yang dalam istilah fiqh disebut "*al-aurat al-mughallazhah*". Selain itu disebut "*al-aurat mukhaffafah*" yang mana batasannya disesuaikan dengan adat dan tradisi yang berlaku.

b) Pakaian perempuan, terdapat 4 ketentuan, yaitu:

- ▶ Seorang perempuan tidak boleh telanjang kecuali di hadapan suaminya, tanpa ada orang lain yang menyertainya.
- ▶ Batasan minimal pakaian wanita adalah menutup daerah intim bagian bawah (*al-juyub al-sufliyah*), yaitu kemaluan dan pantat disebut dengan aurat berat, yang harus ditutup ketika berhadapan dengan pihak yang disebut dalam surat an-Nuur ayat 31.
- ▶ Pakaian perempuan untuk aktivitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari batas minimal dan disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.
- ▶ Tutup kepala, baik bagi laki-laki (sorban) maupun (kerudung) bagi perempuan sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman ataupun keimanan. Ketentuan dalam hal ini dapat mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.<sup>18</sup>

Mencermati pendapat Syahrur dalam hal batasan pakaian di atas, ketika memahami ayat-ayat tentang hijab, jilbab dan al-khimar sebagai model pakaian yang berfungsi sebagai penutup aurat, Syahrur menetapkan konsep *al-hududiyah* (menetapkan batas minimal dan batas maksimal). Dalam hal berpakaian ini Syahrur berpatokan kepada khusus sebab bukan kepada umum lafaz (*al-'ibrah bi khusus sabab la bi 'umum lafaz*).

## TANGGAPAN TERHADAP PEMIKIRAN USHUL MUHAMMAD SYAHRUR

Muhammad Syahrur adalah sosok fenomenal. Pemikirannya dahsyat: mengundang pro dan kontra. Bagi yang pro Syahrur dipuja habis-habisan, ia dianggap sebagai “Immanuel Kant”nya dunia Arab dan “Martin Luter”nya umat Islam. Sebaliknya bagi yang kontra, buku-bukunya, khususnya “*al-kitab wa al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*” dianggap lebih berbahaya dari “*the setanic verses*”-nya Salman Rushdie.

Menurut penulis, terlepas dari pro dan kontra, umat Islam seharusnya menyikapi karya ilmiah seseorang dengan sikap dan cara yang sama. Sikap dan respon emosional jelas bukan tindakan bijak yang harus diambil. Setiap pemikiran selayaknya disikapi dengan kepala dingin, betapapun berbedanya dengan kita.



Untuk melakukan tanggapan dan penilaian terhadap pemikiran ushul fiqh Muhammad Syahrur penulis akan memulai sesuai dengan urutan pembahasan dalam paper ini, yaitu:

### **1. Sosok Muhammad Syahrur**

Menurut hemat penulis, Muhammad Syahrur memang sosok tokoh yang mumpuni dan memiliki kompetensi akademik yang andal di bidang teknik, bahasa, dan filsafat humanisme. Hal ini terlihat dari perjalanan panjang pendidikan dan kiprahnya di dunia ilmu pengetahuan. Akan tetapi Syahrur tidak pernah bersintuhan dengan dunia madrasah atau pesantren dan bahkan tidak pernah belajar dan berdiskusi secara autodidak kepada ulama-ulama dan tokoh-tokoh Islam ternama di masanya, yang semua itu merupakan cikal bakal untuk memahami Islam secara benar.

Muhammad Syahrur menurut hemat penulis tidak proposional dalam hal mengeluarkan ide-ide tentang Islam dan penilaian terhadapnya, karena ia tidak masuk ke dalam ushul (pokok)nya terlebih dahulu. Seseorang bila tidak mengetahui ashul (pokok) sesuatu, maka ia tidak akan sampai kepada tujuan yang sebenarnya. Memahami Islam dari satu aspek saja barangkali itu belum cukup memadai, dikarenakan ajaran Islam tidak seperti buatan manusia, ia berdimensi universal dan cara memahaminya juga secara universal dan terintegral berpedoman kepada sesuatu yang dicontohkan oleh Rasul dan shahabatnya.

### **2. Ide Reformasi Muhammad Syahrur**

Ide awal reformasi ushul fiqh Syahrur adalah hasil pengamatannya di lapangan, bahwa umat Islam berada dalam kondisi terkebelakang pada hal mereka memiliki kitab samawi yang luar biasa. Menurut Syahrur ini ada yang salah dan kesalahan itu ditujukannya kepada metode yang digunakan salah.

Menurut hemat penulis kemunduran umat Islam bukan sepenuhnya disebabkan oleh kesalahan dalam metodologi, sebab metode-metode yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu agaknya akan mampu menjawab perubahan dan kemajuan umat Islam. Kesalahan fatal umat Islam sekarang itu terletak pada lemahnya aqidah dan keyakinan mereka terhadap agama Islam dan ketidak berdayaannya dalam hal memahami metodologi yang telah dirumuskan ulama-ulama terdahulu. Jadi yang sangat penting direformasi adalah bagaimana memurnikan aqidah mereka bukan pada reformasi metodologinya, meskipun itu juga dilakukan tetapi tidak begitu menentukan.

1. Tanggapan terhadap pemikiran Ushul fiqh Syahrur

a) Tanggapan terhadap pengistilahan wahyu

Muhammad Syahrur dalam bukunya *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah* memunculkan ide pengistilahan terhadap wahyu, seperti al-Kitab, al-Quran, al-Zikr, dan al-Furqan. Keempat istilah itu menurutnya tidaklah sama, akan tetapi memiliki pengertian yang berbeda-beda, sebab dia tidak sependapat adanya sinonim (taraduf) dalam bahasa Arab.

Teori Syahrur ini berbeda dengan pandangan mayoritas ulama ulum al-Qur'an/tafsir dan fuqahak. Keempat istilah itu merupakan penamaan dan sifat dari al-Qur'an itu sendiri. Menurut Abul Ma'ali Syaizalah, ada 55 nama bagi al-Qur'an, dan menurut Abu Hasan al-Haraly ada 90 nama al-Qur'an. Akan tetapi menurut Subhi al-Shalih bahwa penyebutan nama-nama al-Qur'an yang sekian banyak itu dianggap berlebihan, sehingga bercampur aduk antara nama al-Qur'an dengan sifat-sifatnya. al-Kitab, al-Qur'an, al-Zikr, al-furqan, dan al-tanzil adalah nama-nama yang ditujukan terhadap al-Qur'an. Sementara yang lainnya, seperti *an-nuur*, *hudan*, *syifa' rahmah*, dsb. Adalah merupakan sifat dari al-Qur'an.<sup>19</sup>

Istilah al-Qur'an dan al-Kitab nama yang paling populer. Dalam hal ini Dr. Muhammad Abdullah Daraz berkata: "Ia dinamakan al-Qur'an karena ia "dibaca" dengan lisan, dan dinamakan al-kitab karena ia "ditulis" dengan pena. Kedua nama ini menunjukkan makna yang sesuai dengan kenyataannya".

Penamaan al-Qur'an dengan kedua nama ini memberikan isyarat bahwa selayaknya ia dipelihara dalam bentuk hafalan dan tulisan. Dengan demikian, apabila di antara salah satunya ada yang melenceng, maka yang lain akan meluruskannya. Kita tidak dapat menyandarkan hanya kepada hafalan seseorang sebelum hafalannya sesuai dengan tulisan yang telah disepakati oleh para shahabat, yang dinukilkan kepada kita dari generasi ke generasi menurut keadaan sewaktu dibuatnya pertama kali.<sup>20</sup>

Menurut Quraish Shihab al-kitab itu adalah al-Qur'an. *Al* yang dibubuhkan pada awal kata kitab dipahami dalam arti kesempurnaan. Dengan demikian, al-Kitab adalah kitab yang sempurna. Sedemikian sempurnanya sehingga tidak ada kitab yang wajar dinamai al-kitab kecuali kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.

Satu hal lagi, Syahrur menyebut al-Qur'an adalah kitab realitas dan empirik dan tidak ada hubungannya dengan pendapat salaf. Pendapat seperti ini menurut penulis berlebihan dan menampakkan kesombongan intelektual, karena secara ilmiah belum ada sosok yang dapat menandingi keutamaan mereka dalam kehidupan beragama, terutama pahamannya terhadap al-Qur'an. Meskipun tidak sepenuhnya mengambil pendapat mereka, sebab dinamika kehidupan manusia sesuatu hal yang tidak bisa dielakkan, namun kita mesti tetap berpedoman kepada pandangan-pandangan mereka dalam menghadapi realitas kekinian.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dipahami bahwa istilah-istilah yang ditujukan kepada wahyu adalah dalam bentuk nama-nama yang ditujukan kepada satu tujuan, yaitu al-Qur'an (sinonim).

b) Tanggapan terhadap pembacaan ulang al-Kitab (al-Quran)

Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Syahrur mengedepankan prinsip dan dasar Hermeneutika memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Menurut penulis pendekatan hermeneutika digunakan untuk menganalisa ayat-ayat al-Qur'an tidaklah tepat, sebab teori hermeneutika digunakan untuk mengkaji manuskrip-manuskrip injil yang begitu beragam. Untuk membuktikan mana manuskrip tersebut yang benar dan asli, maka upaya awal dilakukan dengan cara penganalisaan terhadap tulisan-tulisan injil tersebut, yang orientasinya bertumpu pada penggunaan bahasa.

Lain halnya dengan bahasa al-Qur'an yang diklaim sebagai kalam Allah yang diistilahkan dengan bahasa mati (tertulis) yang penjelasan/penafsirannya telah ditetapkan dalam ilmu tafsir, di antaranya *tafsir bi al-ma'tsur/bi al-riwayah/bi al-manqul*, yaitu tafsir yang penjelasannya diambil dari ayat al-Qur'an itu sendiri, dari hadits Nabi, atsar para sahabat, ataupun dari perkataan tabiin.<sup>21</sup> Intinya adalah memahami teks al-Qur'an tidak bertumpu pada teksnya semata, akan tetapi juga harus mendalami rohnya atau pemahaman teksnya. Dengan demikian ulama telah sepakat menyatakan bahwa tafsir *bi al-ma'tsur* adalah pola tafsir yang utama, dan itulah yang dicontohkan oleh Nabi dan shahabatnya.

Sehubungan dengan itu Nabi Saw mengancam seseorang yang mencoba menafsirkan al-Qur'an hanya dengan mengandalkan *ra'yu* semata, seperti sabda beliau: "*man fassara al-Qur'an bi ra'yi falyatabawa' maq'adahu 'ala an-naar*".

Menafsirkan al-Qur'an ala Syahrur yang menerapkan teori-teori filsafat bahasa (linguistik), hal ini belum cukup untuk menemukan kandungan ayat, karena tidak semua ayat dapat dipahami secara pendekatan bahasa, akan tetapi butuh penjelasannya dari sabda Nabi, seperti dalam masalah wasiat.

Selanjutnya pembacaan ulang Syahrur terhadap al-Qur'an yang menghasilkan teori pembatasan (*nadzariyah al-hudud*). Teori ini menurut penulis tidak tepat digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, karena dengan teori pembatasan itu membuka peluang untuk menggunakan *ra'yu* terlalu luas dan keinginan-keinginan tanpa kendali, sehingga dapat terjebak dengan hadits yang melarang menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'yu* semata.

c) Tanggapan terhadap Hadits/Sunnah Nabi Saw

Salah satu pendapat Syahrur yang mengelitik kita selaku akademisi dan pemikir Islam yang kontradiktif dengan pendapat jumhur ulama, yaitu definisi hadits/sunnah dan juga kedudukannya. Sunnah Nabi Saw baik berupa perkataan, perbuatan dan ketetapanannya bukan wahyu melainkan ijtihad semata yang tentu saja tidak terlepas dari benar dan salah. Dan juga ijtihad itu mengalami perubahan sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.

Jumhur ulama cenderung menyamakan antara sunnah dan hadits. Menurut fuqaha' yang dimaksud dengan hadits/sunnah adalah "*segala sesuatu yang datang dari Nabi Saw selain al-Qur'an baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapanannya, yang terkait dengan hukum*".<sup>22</sup>

Mayoritas ulama memahami bahwa hadits/sunnah itu adalah berupa wahyu Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Ulama juga menggunakan dalil yang sama, yaitu surat al-Najm ayat 3-4. Kalau pemahaman Syahrur *dhamir* itu kembali kepada al-Qur'an dan juga sesuai dengan sebab turun ayat. Di samping itu juga beralasan bahwa Nabi melarang shahabat untuk menuliskan hadits.

Sementara ulama yang mengatakan bahwa hadits/sunnah itu wahyu juga berdalilkan dengan ayat yang sama dengan argumentasi yang berbeda dengan Syahrur. Menurut jumhur meskipun ayat itu diturunkan untuk membela al-Qur'an, tetapi dalam mafhumnya hadits/sunnah juga termasuk di dalamnya, karena dalam kaidah ushul dinyatakan bahwa: *"al-ibrah bi umum lafaz la bi khusus sabab"*.

Dengan adanya kaidah tersebut, berarti bahwa sunnah/hadits juga merupakan wahyu, karena melihat keumuman ayat tersebut dan bukan melihat kekhususan sebabnya.

Begitu pula larangan Nabi kepada shahabat untuk menuliskan hadits tidak benar kita simpulkan bahwa hadits bukan wahyu. Perlu ditelusuri terlebih dahulu latar belakang larangan tersebut. Dalam kajian ulumul Qur'an/tafsir terungkap bahwa Nabi melarang menuliskan agar jangan terjadi campur aduk mana yang al-Qur'an dan mana yang hadits, tetapi untuk shahabat tertentu Nabi membolehkan untuk menuliskan hadits tersebut. Dengan demikian tidak benar dikatakan bahwa hadits itu bukanlah wahyu.

Adapun penggunaan istilah *sunnah nubuwwah* dan *sunnah risalah* oleh Syahrur agaknya sama dengan istilah jumhur dengan istilah *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyah*. Intinya adalah tidak semua sunnah itu wajib diamalkan oleh umat Islam, yang wajib di amalkan itu adalah *sunnah tasyri'iyah* atau *sunnah risalah* versi Muhammad Syahrur.

Menurut penulis, pendapat Syahrur di atas akan membawa dampak negatif terhadap keberadaan hadits/sunnah itu sendiri sebagai sumber hukum Islam. Terutama pendapat yang mengatakan sunnah bukan wahyu dan juga pendapatnya bahwa hadits-hadits yang berkembang dalam kitab hadits itu hanya sebagai pertimbangan (*isti'nas*). Akibat fatal dari pendapat ini orang akan semakin menjauhi dan apriori terhadap sunnah Nabi, pada hal bukan begitu seharusnya.

Bila dicermati ayat-ayat dan hadits-hadits serta kesepakatan ulama secara bersamaan menetapkan hadits/sunnah adalah wahyu. Untuk mempertegas sekaligus membedakannya dengan al-Qur'an, maka ulama merumuskan wahyu itu menjadi dua macam, yaitu *al-wahyu al-matlu* (wahyu yang dibacakan), itulah dia al-Qur'an dan *al-wahyu ghairu matluwi* (wahyu yang tidak dibacakan) itulah dia hadits/sunnah.

d) Tanggapan terhadap penolakan ijma' dan qiyas

Teori *al-hudud* (pembatasan) yang memperkenalkan Syahrur dapat digunakan sebagai pengganti metode ijma' dan qiyas. Sepertinya Shahrur melupakan ayat, hadits, dan praktek shahabat yang memperlihatkan peran pentingnya kedua metode tersebut. Di samping juga ulama mazhab telah sepakat untuk menggunakan ijma' dan qiyas sebagai sumber atau dalil hukum setelah al-Qur'an dan sunnah terhadap kasus yang tidak dijumpai dalam kedua sumber tersebut. Jumhur menguatkan pendapatnya dengan beberapa ayat, seperti Q.S. an-Nisa' ayat 115, Q.S. al-Baqarah ayat 143 dan an-Bisa' ayat 59. Menolak ijma' dan qiyas berarti memutus mata rantai metodologi berdalil yang dianjurkan oleh syari' dan juga sulit merespon hukum terhadap persoalan-persoalan kontemporer.

e) Tanggapan terhadap penolakan nasakh

Meskipun berkembang wacana diseputar nasakh dikalangan ulama fiqh, namun jumhur ulama tetap menerima pola nasakh. Pola ini digunakan ketika ditemukan beberapa dalil baik dalam al-Qur'an maupun hadits Nabi terdapat perbenturan satu sama lainnya. al-Suyuthi dalam al-Itqan menyebutkan terdapat sekitar 20 ayat yang berbenturan, salah satunya Q.S. al-Baqarah ayat 180 (tentang wasiat) berbenturan dengan Q.S. an-Nisa' ayat 7, 11, 12, dan 176 (tentang warisan), dan juga berbenturan dengan hadits Nabi yang melarang untuk berwasiat kepada ahli waris.

Hemat penulis belum ada di ditemukan metode yang tepat untuk menyelesaikan ayat dan hadits yang saling berbenturan itu selain *nasakh*. Sebagai contoh ulama yang menolak *nasakh*, yaitu Abu Muslim al-Ashfihani namun ketika menyelesaikan kasus wasiat dan waris tetap juga menggunakan metode ini meskipun berbeda penerapannya yang diistilahkan dengan *takhsis*. Meskipun *takhsis* berbeda dengan *nasakh*, tetapi pada kasus tertentu ada kemiripannya dengan mengeluarkan sebagian afraadnya.

Teori *nasakh* itu bentuk wujud dinamika ajaran Islam yang disesuaikan dengan perkembangan budaya manusia. Di samping itu nasakh juga memuat pesan-pesan mashlahah, yang mana mashlahah merupakan roh syari'at, seperti firman Allah: "*ma nansakh min ayatin auw nunsiba na'ti bikharin minha auw mitsliha...*"<sup>23</sup>

f) Tanggapan terhadap hasil ijtihad Syahrur

Di antara produk ijtihad Muhammad Shahrur yang penulis tampilkan sebagai sampel yang kontradiktif dengan pendapat jumhur ulama, antara lain:

1) Wasiat

Menurut Muhammad Shahrur wasiat itu lebih utama dilaksanakan meskipun sedikit harta, dan wasiat itu tidak mempunyai batas-batas tertentu. Alasannya dengan menampilkan penggalan ayat “*mimma qalla minhu auw katsur*” dan “*Nashibab mafrudhan*”.

Menurut penulis, Shahrur keliru menggunakan ayat, justru yang benar adalah berwasiat itu hukumnya *mandubah* sebab telah dinasakh oleh ayat mawaris, sebab penerima wasiat dalam ayat kembali diulang pada ayat mawaris, dan juga diperkuat oleh hadits “*la wasiata li warisin*”, artinya tidak boleh berwasiat kepada ahli waris.

Wasiat itu dianjurkan kepada seseorang yang memiliki harta yang banyak, hal ini dipahami dari kata “*in taraka al-khaira*”, artinya jika meninggalkan *khaira* (harta yang banyak). Begitu pula dengan batasan berwasiat Nabi Saw telah memberikan batasan berwasiat itu tidak boleh lebih dari 1/3 harta, hal ini dipahami dari kata “*bi al-ma'ruf*” dan diperkuat dengan sabda Nabi : “*atsulus, atsulus katsir*”, artinya sepertiga, sepertiga itu sudah banyak.<sup>24</sup>

Penggalan ayat yang digunakan Syahrur bukan kontek wasiat akan tetapi kontek waris. Dengan demikian ia akan keliru memahami substansi wasiat menurut hukum Islam. Maksud ayat itu bahagian laki-laki dan perempuan tidak sama dan ketentuan seperti itu berdasarkan ketetapan Allah yang tidak boleh dibantah dan ditukar.

2) Pakaian

Dalam menetapkan berpakaian Syahrur menggunakan teori pembatasan (*nadzariyah al-hudud*) dan berpedoman dengan kaidah “yang menentukan khusus sebab tidak umum lafaz”. Intinya agama hanya mengatur batas minimal dan maksimal, dan selanjutnya ditetapkan dengan ijtihad yang disesuaikan dengan adat istiadat dan kondisi masyarakat. Bahkan ia mengatakan bahwa berkerudung tidaklah terkait dengan prinsip keislaman dan keimanan.

Teori seperti itu tidak pernah dijumpai dalam literatur Arab. Ulama ketika membicarakan pakaian menetapkan batas yang wajib ditutup. Kalangan literal berpendapat bahwa wajib menutup seluruh tubuh, sementara jumhur berpendapat wajib menutup tubuh wanita kecuali muka dan telapak tangan. Sementara bagi laki-laki yang wajib di tutup dari pusar sampai lutut.

Berbicara tentang pakaian, menurut penulis perlu dipahami fungsi dan tujuan berpakaian dalam agama Islam. Fungsi pakaian adalah sebagai penutup aurat dan sebagai keindahan (lihat Q.S. al-A'raf: 26). Sedangkan tujuannya sebagai identitas dan untuk memelihara diri (Lihat Q.S. al-Ahzab: 59). Aurat atau *sau'at* istilah ayat berarti sesuatu yang jelek, maksudnya bila terbuka, maka ia akan mendatangkan kejelekan, keburukan, keonaran, dan 'aib dalam kehidupan manusia.

Begitu pula dengan kerudung bagi perempuan, Syahrur telah keliru menetapkan bahwa ini bukan prinsip keimanan. Syahrur telah melupakan pesan-pesan Nabi tentang rambut perempuan wajib ditutup dengan kerudung yang tertuang dalam beberapa hadits shahih, di antaranya sabda Nabi Saw: *"ada dua golongan penghuni neraka, yaitu pemimpin yang zalim dan wanita yang menampakkan rambutnya"* (H.R. Muslim). Ancaman itu menunjukkan bahwa berkerudung itu termasuk prinsip keislaman dan keimanan.

Berpakaian dalam ajaran Islam tidak bisa ditetapkan dengan adat dan kondisi sosial masyarakat, sebab hal ini akan membawa kontradiktif satu sama lain, ketika menetapkan mana batas aurat. Lagi pula kecenderungan manusia ingin menampakkan perhiasannya atau auratnya. Itulah kelemahannya teori pembatasan bila dihubungkan ketentuan berpakaian.



## KESIMPULAN

Demikianlah tanggapan dan penilaian penulis terhadap pemikiran ushul fiqh Muhammad Shahrur dan produk ijtihatnya. Dengan tidak merendahkan kepakarannya dibidang teknik dan linguistik serta filsafat humaniora, agaknya Muhammad Syahrur ketika memahami dan mereformasi metodologi hukum Islam hanya berpedoman dengan kaidah-kaidah filsafat bahasa (linguistik) dan ilmu eksakta, serta pertimbangan kontekstual, sehingga kajian-kajian ushul/pokok dalam Islam seperti ushul fiqh, ilmu al-Qur'an/tafsir, ilmu hadits dan maqashid syari'ah hampir terlupakan yang seharusnya menjadi hal-hal penting untuk dikuasi. Tanpa menguasai ilmu bantu itu, dan dengan hanya mengan-dalkan aspek bahasa atau teori Hermeneutika saja akan terjebak memahami ajaran Islam secara parsial dan sulit rasanya sampai kepada substansi ajaran Islam secara utuh, dan tidak tertutup kemungkinan akan menyesatkan umat Islam itu sendiri *na'uzubillahi min dzalika*.

## ENDNOTES

<sup>1</sup> M. In'am Esha, Muhammad *Syahrur: Teori Batas* dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 296.

<sup>2</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2009), Cet. IV, Jld. I, h. 42

<sup>3</sup> An-Nubuwwah adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad Saw yang kemudian memposisikannya sebagai Nabi. Konsep an-Nubuwwah mencakup seluruh informasi dan pengetahuan ilmiah yang tertera dalam al-kitab. Berdasarkan pengertian ini dapat dipahami bahwa teori tentang eksistensi alam semesta, manusia, dan tafsir sejarah merupakan bagian dari an-Nubuwwah dan merupakan ayat-ayat *mutasyabihat*.

<sup>4</sup> Ar-Risalah memposisikan Muhammad Saw sebagai Rasul Allah. Penetapan hukum yang terdiri dari masalah waris dan ibadah, moralitas universal, mu'amalah, hukum keluarga (ahwal al-syakhsiyyah), dan larangan-larangan merupakan kategori ar-Risalah dan semuanya adalah ayat-ayat *muhkamat*.

<sup>5</sup> Muhammad shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qiraah Mu'ashirah*, (Beirut: Syarikah al-Mazhbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2000), Cet. VI, h. 55

<sup>6</sup> *Ibid*, h.37

<sup>7</sup> Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), Cet. I, h. 13

<sup>8</sup> *Ibid*, h. 117

<sup>9</sup> Muhammad shahrur, *Op.Cit*, h. 62

<sup>10</sup> *Ibid*, h. 64-65

<sup>11</sup> Muhammad Shahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, judul asli *Nahwu Ushul Jadidah lil Fiqh al-Islamy*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Yogyakarta: eLASQ Press, 2004), h.192-193

<sup>12</sup> Muhammad Shahrur, *Op.cit*, h. 546

<sup>13</sup> *Ibid*, h. 104

<sup>14</sup> *Ibid*, h.107

<sup>15</sup> *Ibid*, 213

<sup>16</sup> *Ibid*, h. 330

<sup>17</sup> *Ibid*, h. 505

<sup>18</sup> *Ibid*, 540

<sup>19</sup> Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005), Cet.I, h. 83

<sup>20</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, judul asli: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Mudzakir As, (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006), Cet. V, h. 19-20

<sup>21</sup> Abd. Hayy Al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i*, (Kairo: al-Hadharah al-Arabiyyah, 1977), h. 17

<sup>22</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), h.27

<sup>23</sup> Q.S. al-Baqarah/2: 106

<sup>24</sup> Muhamma Ali As-Sais, *Tafsir Ayatul Ahkam* (Mesir: t.p, t.th), h.55

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Farmawi, Abd. Hayy.1977. *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharah al-Arabiyyah

Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. 1975. *Ushul al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr

M. In'am Esha. 2003. Muhammad Syahrur: *Teori Batas* dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela

As- Sais, Muhammad Ali. tt. *Tafsir Ayatul Ahkam*, Mesir: t.p

Syarifuddin, Amir.2009. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009

Syahrur, Muhammad. 2000. *al-Kitab wa al-Qur'an, Qiraah Mu'ashirah*, Beirut: Syarikah al-Mazhbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr

\_\_\_\_\_.2004. *al-Kitab wa al-Qur'an:Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004

- \_\_\_\_\_.2004. *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, judul asli *Nahwu Ushul Jadidah lil Fiqh al-Islamy*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: eLASQ Press, 2004
- Muhaimin, dkk. 2005. *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Kencana
- Al-Qattan, Manna' Khalil. 2006. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, judul asli: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Mudzakir As, Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa

# TRANSFER DANA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Abdul Wahab Khalil\*

*Abstract: This research aims to describe the concept of money transfer in fiqh, and investigate its relevance to banking issues at this time. The study begins by explaining the meaning of money transfer, its classification, and its process. The approach used in this research is descriptive-qualitative approach, because this study is intended to reveal and describe the money transfer seen from a fiqh perspective.*

*By using research methods outlined above, it can be concluded that there are two kinds of transfer; domestic transfer and cross-country transfer. Domestic transfer is categorized as “Wakalah bi ajr”, thus it is allowed in Islamic fiqh with the terms that the service provided by the bank is in respect of the transfer of rational activity and does not exceed the line of reasonableness.*

*Meanwhile, the cross-border transfer, the contemporary scholars have different opinions. Many of them forbid it, and some of them legalize. Here, the author chooses the opinion stating the validity of cross-country transfer transaction, because it is very urgent in the life of the global communities.*

*Keywords: Fiqh, Money Transfer, Domestic Transfer, Cross-Country Transfer.*

## PENDAHULUAN

Kegiatan transfer dana atau pengiriman uang merupakan kegiatan yang sejak dulu ada dan terus berkembang di masyarakat. Dimulai dari layanan non bank, kemudian berkembang dengan layanan bank, sampai dengan akhirnya dilakukan sendiri, tanpa harus datang ke kantor bank atau non bank, seperti lewat ATM, internet banking atau melalui layanan *mobile banking*.

---

\* Dosen STAIN Kediri

Peruntukan transfer dananya pun terus berkembang dan hampir dapat dimanfaatkan untuk semua kepentingan yang diinginkan oleh pengguna jasa, seperti untuk pembayaran uang sekolah, tagihan listrik, tagihan telepon, pembayaran transaksi bisnis dan bahkan untuk kepentingan sosial. Kegiatan transfer dana hampir dapat dilakukan di mana saja dan kapan saja. Kenyamanan dan kecepatan proses transaksinya pun juga makin dirasakan oleh masyarakat. Dan itupun tercermin dari statistik volume dan nilai transaksi yang terus meningkat sejalan dengan meningkatnya bisnis masyarakat dalam kegiatan perekonomian.

Dalam konteks Indonesia, kegiatan transfer dana telah menunjukkan peningkatan, baik dari jumlah transaksi, jumlah nilai nominal transaksi, maupun jenis media yang digunakan. Seiring dengan peningkatan itu, diperlukan pengaturan yang menjamin keamanan dan kelancaran transaksi transfer dana serta adanya kepastian bagi pihak yang terkait dalam penyelenggaraan kegiatan transfer itu. Dari sini pemerintah Indonesia mengatur kegiatan transfer dana tersebut dalam Undang-undang nomer 3 tahun 2011.

Tulisan di bawah ini akan rnenyoroti transfer dana, baik transfer dalam negeri maupun transfer lintas Negara, mulai dari definisi, aplikasi dalam perbankan, serta hukum kedua transfer tersebut dilihat dari perspektif hukum Islam (fiqh), sehingga kita bisa mengetahui sejauh mana legalitas transaksi itu; jika transaksi tersebut merupakan transaksi yang halal, maka kita akan nyaman berinteraksi dengannya, tapi jika transaksi tersebut dilarang, adakah alternatif lain yang disuguhkan oleh Syariat Islam.

## DEFINISI TRANSFER (*AL-HIWALAH*)

Transfer Dana adalah rangkaian kegiatan yang dimulai dengan perintah dari Pengirim Asal (*Sender*) yang bertujuan memindahkan sejumlah Dana kepada Penerima (*Beneficery*) yang disebutkan dalam Perintah Transfer Dana sampai dengan diterimanya Dana oleh Penerima.

Kata “Transfer” diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan kata “*Al-Hiwalah*”, yang secara etimologi berasal dari akar kata “*Al-Tahwil*” yang berarti perpindahan (*Al-Naql*), dan pengalihan.<sup>1</sup> Sedangkan menurut terminologi, para ulama fiqh mendefinisikan *hiwalah* sebagai pengalihan hutang dari orang yang berhutang kepada orang lain yang wajib menanggungnya. Hal ini merupakan pemindahan hutang dari penghutang (*al-muhil*) menjadi tanggungan orang yang berkewajiban membayar hutang (*muhil ‘alaih*).

Secara transparan, bentuk hiwalah dapat dijelaskan bahwa A (*muhtal*) memberi pinjaman kepada B (*muhil*), sedangkan B masih mempunyai piutang pada C (*muhil 'alaih*). Begitu B tidak mampu membayar hutangnya pada A, kemudian B mengalihkan beban hutang tersebut kepada C. Dengan demikian, C yang harus membayar hutang B kepada A, sedangkan hutang C sebelumnya pada B dianggap lunas.<sup>2</sup>

Melihat makna di atas jelaslah bahwa *hiwalah* yang dimaksud oleh para ulama fiqh berbeda dengan transfer (*hiwalah*) yang diaplikasikan dalam perbankan kontemporer. Transfer dalam perbankan adalah aktifitas pemindahan mata uang atau isi rekening dari satu rekening ke rekening lain, dari satu bank ke bank lain, atau dari satu negara ke negara lain yang menimbulkan adanya pertukaran mata uang lokal dengan mata uang asing. Atau dapat diartikan sebagai suatu perintah dari bank kepada bank lain atau cabang-cabangnya untuk membayarkan sejumlah uang kepada orang tertentu sesuai permintaan pengirim.<sup>3</sup>

Dengan demikian tampaklah perbedaan mendasar antara *hiwalah* versi para ulama fikih dengan transfer yang diaplikasikan di bank sebagai produk jasa untuk para nasabah, sebab hiwalah jenis pertama menuntut adanya hutang, baik hutang *muhil* kepada *muhtal* maupun hutang *muhil 'alaih* kepada *muhil*, sebagaimana disyaratkan oleh mayoritas ulama.<sup>4</sup> Sedangkan hiwalah (transfer) versi perbankan tidak mengandung hutang, sebab uang yang akan ditransfer adalah uang nasabah pengirim, sementara posisi bank hanya sebagai wakil nasabah (penyedia jasa pengiriman) untuk mengirimkan sejumlah uang kepada pihak yang dituju.<sup>5</sup>

## KLASIFIKASI TRANSFER

Dari definisi transfer di atas, dapat kita ketahui bahwa aktifitas transfer dapat diklasifikasikan menjadi dua: transfer dalam negeri dan transfer lintas negara.<sup>6</sup> Kedua macam transfer ini mempunyai metode dan karakteristik yang berbeda, satu dengan yang lainnya, sehingga hukum keduanya pun akan berbeda.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2011 tentang transfer dana membagi transfer dana menjadi dua, yaitu: transfer dana antar-penyelenggara atau intra-penyelenggara dalam rupiah atau valuta asing yang penyelenggara pengirim dan penyelenggara penerima seluruhnya berada di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia dan transfer dana antar-penyelenggara atau intra-penyelenggara ke luar wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia atau dari luar wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang melibat-

kan Penyelenggara di Indonesia, sepanjang Perintah Transfer Dana telah atau masih berada di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

## **Transfer Dalam Negeri**

### **Definisi Transfer Dalam Negeri**

Transfer dalam negeri adalah pemindahan uang dari bank ke bank lain di dalam negeri. Contohnya, si A yang berada di kota Bandung mengirim sejumlah uang Rupiah kepada si B yang ada di kota Surabaya via bank Muamalat. Di Surabaya, si B menerima uang tersebut dalam bentuk Rupiah juga, dengan ketentuan si A terlebih dahulu menyetorkan uang yang akan dikirim ke bank tersebut atau ia memang sudah punya rekening di bank itu.

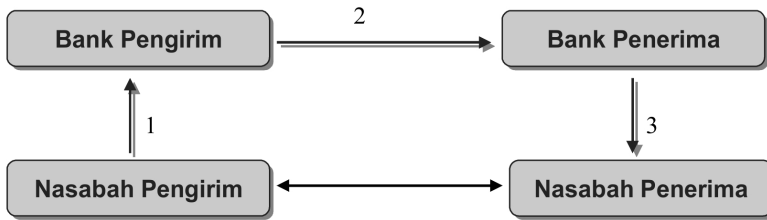
Dalam mentransfer uang, pihak bank cukup mengirimkan nota pemberitahuan (*isy'ar*) kepada bank lain (bank partner) akan adanya transaksi transfer itu lalu pihak bank partner merespon nota tersebut dengan menyerahkan sejumlah uang, sebagaimana tertera dalam nota itu, kepada orang yang dituju.<sup>7</sup> Dengan demikian, bank pertama dianggap berhutang kepada bank kedua sejumlah uang yang dibayarkan di atas.

Proses transfer dalam negeri biasanya memakai salah satu dari tiga metode di bawah ini:

- Pertama : Via surat, dengan ketentuan pihak bank memerintahkan bank kedua dengan mediator surat khusus (khitab) untuk membayarkan sejumlah uang kepada orang yang dituju.
- Kedua : Via telepon atau telegraf dan sejenisnya. Dengan sarana-sarana ini pihak bank memerintahkan bank kedua agar membayar sejumlah uang pada tujuan.
- Ketiga : Via cek. Pada transfer ini pihak bank tidak dituntut untuk menghubungi bank kedua secara langsung. Tetapi, setelah bank bernegosiasi dengan nasabah pengirim, ia hanya mengeluarkan cek senilai uang yang akan ditransfer kepada nasabah, dan nasabahlah yang berkewajiban mengirim cek tersebut kepada nasabah penerima.

Pada proses transfer uang, pihak bank banyak melibatkan pihak-pihak lain dan mengeluarkan dana untuk kesuksesan pengiriman. Maka wajar jika pihak bank mengambil komisi atas dana yang dikeluarkan. Sehingga ada tiga bentuk keuntungan yang akan diperoleh pihak bank; komisi (*umulah*), ongkos penggunaan alat telekomunikasi, dan upah transfer dana.

Skema transfer dalam negeri



Keterangan:

1. Nasabah pengirim meminta pihak bank pengirim untuk mentransfer sejumlah dana.
2. Pihak bank pengirim memberi informasi kepada bank penerima akan adanya transaksi itu sekaligus memintanya untuk membayarkan sejumlah uang tersebut kepada nasabah penerima.
3. Bank penerima menyetorkan uang tersebut kepada nasabah penerima.

Sebelum kita membahas hukum transaksi transfer dalam negeri, terlebih dahulu kita perlu mengetahui mekanisme transaksi ini dalam fiqh Islam (*al-takyiif al-fiqhi*); kira-kira transaksi ini dapat kita kategorikan sebagai transaksi (akad) apa? Akad legalkah, seperti pemberian kuasa (*wakalah/deputyship*), transfer piutang (*hiwalah*), kredit (*qardh/soft and benevolent loan*), ataukah akad ilegal seperti hutang piutang yang mengandung unsur riba (*interest*).

Menurut perspektif mayoritas ulama' kontemporer, seperti Khadijah Nabrawi, Muhammad Utsman Syubeir dan Muhammad Ibrahim Abu Syadi, transaksi transfer uang dalam negeri masuk dalam kategori akad pemberian kuasa dengan upah (*wakalah bi ajr*), di mana nasabah (*muwakkil*/pemberi kuasa) memberi kuasa kepada pihak bank (*wakil*/penerima kuasa) untuk mentransfer sejumlah uang ke pihak yang dituju, dengan konsekwensi sang nasabah harus mengganti biaya-biaya yang telah dikeluarkan oleh pihak bank.<sup>8</sup>



## Konsep Pemberian Kuasa ( *Wakalah* ) dalam Fiqh dan Transfer dalam Negeri

Wakalah secara etimologi berasal dari akar kata: *wakkala* yang sinonimnya *sallama wa fawwadha*, artinya menyerahkan.<sup>9</sup> Wakalah juga diartikan dengan *al-hifzu*, yang artinya menjaga atau memelihara.<sup>10</sup> Sedangkan menurut terminologi, ulama Syafi'iyah mendefinisikan wakalah sebagai "Penyerahan oleh seseorang kepada orang lain terhadap sesuatu yang ia berhak mengerjakannya dan sesuatu itu bisa digantikan, untuk dikerjakannya pada masa hidupnya".<sup>11</sup> Atau pelimpahan kekuasaan oleh seseorang kepada yang lain dalam hal-hal yang boleh diwakilkan, untuk dikerjakan di saat dia (*Muwakkil*) masih hidup.<sup>12</sup>

Islam melegitimasi akad ini karena sangat urgen dalam kehidupan manusia. Tidak setiap manusia mempunyai kapabilitas untuk menyelesaikan segala urusannya sendiri, pada suatu ketika seseorang perlu mendelegasikan suatu pekerjaan kepada orang lain.<sup>13</sup>

Diantara dasar legitimasi transaksi wakalah adalah:

Pertama, firman Allah SWT. berkenaan dengan kisah Ashhabul Kahfi dalam surat Al-Kahfi ayat 19 yang artinya:

*"Dan Demikianlah Kami bangunkan mereka agar mereka saling bertanya di antara mereka sendiri. berkatalah salah seorang di antara mereka: sudah berapa lamakah kamu berada (disini?)". mereka menjawab: "Kita berada (disini) sehari atau setengah hari". berkata (yang lain lagi): "Tuhan kamu lebih mengetahui berapa lamanya kamu berada (di sini). Maka suruhlah salah seorang di antara kamu untuk pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah Dia Lihat manakah makanan yang lebih baik, Maka hendaklah ia membawa makanan itu untukmu, dan hendaklah ia Berlaku lemah-lembut dan janganlah sekali-kali menceritakan halmu kepada seorangpun".*<sup>14</sup>

Ayat ini menceritakan perginya salah seorang anggota Ashabul kahfi yang bertindak untuk dan atas nama teman-temannya sebagai delegasi (*wakil*) mereka dalam memilih dan membeli makanan di pasar.

Kedua: Hadis Nabi. Banyak hadis yang dapat dijadikan dasar legitimasi keabsahan transaksi perwakilan (*wakalah*) di antaranya yang berarti:

*Diriwayatkan dari sahabat Jabir berkata: Aku ingin pergi ke Khaibar, lalu Rasul Saw berkata: "Apabila kamu menjumpai wakilku maka ambillah darinya 15 Wasaq".*<sup>15</sup>

Ketiga: Konsensus ulama. Para ulama telah bersepakat atas kebolehan transaksi ini, bahkan sebagian ulama mensunahkannya karena mengandung unsur tolong menolong atas dasar kebaikan dan ketakwaan. Tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan sangat dianjurkan di dalam al Quran dan hadis, seperti firman Allah Swt. yang artinya:

*“Dan tolong menolonglah kamu dalam mengerjakan kebajikan dan takwa, serta janganlah kamu tolong menolong dalam mengerjakan dosa dan permusuhan” (Al-Maidah:2).*

Syari’at Islam membolehkan transaksi perwakilan menggunakan upah (*wakalah bi ajr*), sebagaimana dapat dicermati dari amaliah Rasul Saw. ketika mengutus beberapa sahabat untuk mengumpulkan zakat dari orang-orang yang berkewajiban mengeluarkannya, lalu Rasul Saw. memberi imbalan atas jasa-jasa tersebut.<sup>16</sup>

### **Hukum Transfer Dalam Negeri**

Di atas telah dijelaskan transaksi transfer dalam negeri dalam perspektif fiqh, yang mana akad ini masuk dalam kategori pemberian kuasa dengan upah (*Wakalah bi ajr*). Pihak bank berposisi sebagai wakil dari nasabah pengirim, dengan imbalan yang berupa biaya administrasi yang meliputi: komisi, biaya penggunaan alat-alat komunikasi<sup>17</sup> dan upah pengiriman uang.

Pengambilan komisi (*Umulah*) atas suatu jasa diperbolehkan oleh syara’, apalagi jika tidak berupa prosentase dari modal, tetapi berupa upah tertentu dari aktifitas (pelayanan) ini. Begitu juga, biaya atas penggunaan sarana komunikasi sah hukumnya karena merupakan pengganti dari biaya-biaya yang telah dikeluarkan bank saat proses transfer.

Adapun upah jenis ketiga yaitu upah atas pengiriman uang, merupakan satu hal yang hampir menyeret akad ini menjadi akad ilegal. Karena pada riilnya, pihak bank pengirim tidak mengirimkan uang tersebut, melainkan cuma mengirim pemberitahuan atau permohonan agar pihak bank partner membayar sejumlah uang kepada nasabah yang dituju, sedangkan nasabah pengirim sudah menyerahkan kepada bank pengirim sejumlah uang yang akan dikirim.

Dari sini dapat diambil konklusi bahwa transfer dalam negeri diperbolehkan dalam syariat Islam dengan syarat jasa-jasa yang berikan oleh bank berkenaan dengan aktivitas transfer tersebut tidak melebihi batas garis kewajaran, dan bank tidak berlebihan dalam mengambil keuntungan dari setiap jasa yang ditawarkan.<sup>18</sup>

## Transfer Lintas Negara

Di samping bank konvensional menyediakan jasa transfer dalam negeri, ia juga menyediakan service transfer lintas Negara. Pada transfer ini, proses pengiriman uang melalui berbagai transaksi, di antaranya adalah pertukaran mata uang lokal dengan mata uang asing (*Sharf/Exchange*).

### Definisi

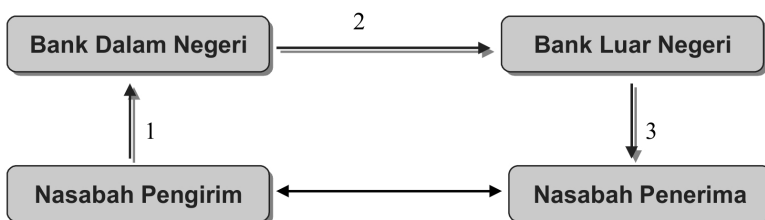
Transfer lintas negara adalah aktifitas pengiriman uang (dari satu negara ke negara lain, baik bertujuan untuk membayar harga barang, melunasi hutang, berinvestasi di luar negeri dan lain sebagainya).

Pada transfer ini, pihak bank juga mensyaratkan agar pengirim mempunyai rekening pada bank tersebut atau ia terlebih dahulu menyetorkan uang yang akan di kirim. Sebagai imbalan atas jasa service ini, pihak bank memperoleh keuntungan yang berupa:

1. Komisi transfer (*Umulah*).
2. Ongkos ganti atas penggunaan pemakaian alat-alat komunikasi, seperti telepon, telegraf, fax dan lain-lain.
3. Upah transfer.
4. Selisih nilai tukar dua mata uang, nilai jual dan nilai beli. Nilai jual biasanya lebih tinggi dibanding nilai beli. Dari sini, ketika bank menjual uang asing kepada nasabah, ia menjualnya dengan harga tinggi namun tatkala ia membeli uang tersebut dari nasabah ia membelinya dengan harga rendah, sehingga ia mendapat keuntungan dari selisih harga tersebut.

Mekanisme transfer lintas negara tidak jauh berbeda dengan mekanisme transfer dalam negeri. Hanya saja, dalam transfer lintas negara, cara yang dipakai lebih inovatif dan beragam, seperti memakai Letter of Credit (LC) dan cek-cek wisata (travel check), di samping menggunakan cara-cara yang telah disebutkan di atas.<sup>19</sup>

### Skema Transfer Lintas Negara



Keterangan:

1. Nasabah pengirim meminta pihak bank dalam negeri untuk mentransfer sejumlah dana.
2. Pihak Bank Dalam Negeri memberi informasi kepada Bank Luar Negeri akan adanya transaksi itu sekaligus memintanya untuk membayarkan sejumlah uang tersebut kepada nasabah penerima.
3. Bank Luar Negeri menyetorkan uang tersebut kepada nasabah penerima.

### **Bentuk-bentuk transfer lintas negara**

Dilihat dari sisi posisi pengirim dengan pihak bank, transfer lintas Negara dapat kita klasifikasikan sebagai berikut:

*Pertama*, pengirim bukan nasabah yang mempunyai deposito atau rekening tabungan di bank pengirim. Dalam kondisi ini, untuk mentransfer uang, pengirim menyetorkan sejumlah uang lokal kepada pihak bank, sembari memberinya kuasa untuk menukar uang tersebut dengan uang asing. Lalu bank itu menyerahkan uang asing tersebut kepada pengirim dalam bentuk cek. Berikutnya, nasabah penerima membawa cek tersebut kepada tujuan untuk dicairkan di bank koresponden (bank partner).<sup>20</sup>

*Kedua*, sama dengan jenis pertama. Hanya saja, pada transfer jenis pertama, akad penukaran mata uang (*sharf*) berlangsung di bank tempat nasabah menyetorkan uang (bank pengirim), sementara pada jenis kedua ini penukaran mata uang dilakukan di bank luar negeri (bank partner).

Misalnya, si A yang berdomisili di Indonesia mentransfer sejumlah uang Rupiah melalui Bank Syari'ah Mandiri (BSM) dengan tujuan bank Faisal di Mesir. Uang tersebut sampai di bank Faisal dalam bentuk uang Rupiah. Lalu bank Faisal menukarnya dengan mata uang Pound Mesir dan menyerahkannya kepada nasabah penerima (*beneficery*). Dengan demikian, transaksi tukar menukar uang tidak terjadi di Bank Syariah Mandiri, melainkan di bank Faisal Mesir.

Ketiga, pengirim memiliki rekening di bank pengirim. Di sini pihak bank langsung mengambil sejumlah uang dari rekening tersebut, menukarnya dengan uang asing lalu mengirimkannya ke bank luar negeri. Sehingga, tampaknya, tidak ada serah terima barang (*taqabud*) dalam transaksi jual beli valuta asing tersebut.

Pada transfer jenis ketiga di atas, terdapat apa yang diistilahkan oleh para ulama fiqh dengan nama "*Musyarafah fi al-dzimmah* atau jual beli valuta asing

dalam tanggungan”, di mana pihak bank mengambil sejumlah uang dari rekening nasabah pengirim, menukarnya dengan uang asing, lalu mengirimkannya ke bank luar negeri.<sup>21</sup>

### **Penukaran uang dalam tanggungan (*musharafah fi al-dzimmah*)**

Para ulama sepakat bahwa jual beli valuta asing (*sharf*) merupakan salah satu bentuk jual beli. Hanya saja dalam jual beli valuta asing (*sharf*) terdapat syarat-syarat khusus yang tidak terdapat dalam bentuk jual beli biasa.

Jual beli valuta asing menurut terminologi para ulama fiqh adalah penjualan (penukaran) mata uang dengan mata uang lain, sejenis atau beda jenisnya, berupa emas, perak atau lainnya.

Dari definisi di atas jelaslah bahwa jual beli valuta asing masuk dalam kategori transaksi jual beli, di mana pembeli membeli uang lain dengan uang yang ada padanya. Hanya saja, melihat karena transaksi ini lebih dekat dengan praktik riba,<sup>22</sup> maka Fiqh Islam menetapkan syarat-syarat yang ketat, di antaranya:

1. Harus sama kadarnya (*al tamatsul fi al qadr*), bila uang yang ditukar satu jenis. Misalnya jual beli rupiah dengan rupiah.
2. Adanya serah terima waktu akad (*taqabud*).

Dari Ubadah bin al Shamit bahwasanya Rasul Saw. bersabda: Penukaran emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jagung dengan jagung, kurma dengan kurma, garam dengan garam, harus sepadan, sama, dan tunai. Apabila kelompok barang-barang ini berbeda satu dengan yang lainnya, maka juallah sesuai dengan kehendakmu apabila jual belinya dilakukan dengan tunai. (HR. Muslim).

Dari hadis tersebut jelaslah bahwa dalam jual beli barter atau tukar menukar barang yang sejenis ukurannya harus sama, baik takarannya maupun timbangannya, tidak boleh ada kelebihan, dan penyerahannya harus tunai, tidak boleh utang. Sedangkan jika jenis barang itu berbeda maka tidak disyaratkan harus sama takaran maupun timbangannya, tetapi penyerahannya harus tetap tunai, tidak boleh utang.

Bermula dari kedua syarat di atas, para ulama fikih berbeda pendapat tentang hukum jual beli valuta asing yang ada dalam tanggungan (*musharafah fi al dzimmah* atau jual beli valuta asing secara utang):

Pertama, sahabat Umar bin Khattab dan ulama mazhab Hanafi, Maliki, Syafi’I dan Hambali memperbolehkan jual beli valuta asing secara tidak tunai. Kelompok ini bersandar pada beberapa hadis, di antaranya;

Hadis di atas menegaskan keabsahan jual beli valuta asing yang ada dalam tanggungan dengan syarat penjualan tersebut berdasar pada harga atau nilai mata uang saat itu dan serah terima barang sudah dilakukan sebelum orang yang bertransaksi meninggalkan majlis.

Kedua, sebagian ulama seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan Ibnu Hazm berpendapat bahwa transaksi di atas tidak sah hukumnya. Mereka berpedoman pada sebuah hadis yang artinya:

Dari Abu Said Al Khudri bahwa Rasul Saw. Bersabda: "Janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali dengan jumlah yang sama, jangan pula melebihi sebagian atas yang lain. Janganlah kalian menjual perak dengan perak kecuali dengan jumlah yang sama, jangan pula melebihi sebagian atas yang lain dan jangan pula kalian menjual belikan sesuatu yang masih ghaib (belum ada di tangan) dengan sesuatu yang ada kecuali diserahkan di tempat (kontan atau tunai).

Hadis di atas menerangkan haramnya jual beli valuta asing apabila salah satu mata uang ada dalam majlis sementara uang yang lainnya tidak ada, padahal dalam transaksi penukaran uang dalam tanggungan (*musarafah fi al dzimmah*), uang yang menjadi tanggungan bank tidak diserahkan kepada nasabah pengirim melainkan pihak bank langsung mengirimnya ke nasabah penerima. Karenanya, hukum transaksi ini tidak boleh, sebab mengandung riba yang muncul akibat tidak ada serah terima di majlis.

Dari kedua pendapat tersebut, penulis mengunggulkan pendapat pertama yang membolehkan transaksi penukaran uang dalam tanggungan, dengan catatan penjualan tersebut berdasar pada harga atau nilai mata uang saat itu dan serah terima barang sudah dilakukan sebelum orang yang bertransaksi meninggalkan majlis transaksi. Alasan penulis lebih merajihkan pendapat pertama karena hadis Ibnu Umar di atas dengan jelas dan tegas membolehkan transaksi penukaran uang dalam tanggungan.<sup>23</sup>

### **Mekanisme Fiqh (*Al-Takyiif al-Fiqhi*)**

Para ulama kontemporer sepakat bahwa dalam transfer lintas negara terdapat dua akad; akad jual beli valuta asing dan akad yang masih diperdebatkan di kalangan ulama. Ada yang menganggapnya akad pemberian kuasa dengan upah (*wakalah bi ajr*), ada yang memasukkannya ke dalam akad sewa menyewa (*ijarah/operational lease*) dan sebagian lain menganggapnya sebagai akad kredit (*qardh/ Soft and Benevolent Loan*).

1. Pemberian kuasa dengan upah (*wakalah bi ajr*)

Di atas telah kita paparkan konsep pemberian kuasa dengan upah dalam fiqh. Bentuk sederhana dari konsep itu seperti seseorang mendelegasikan suatu pekerjaan kepada orang lain lalu memberinya imbalan atas jasanya itu.

Banyak ulama, seperti Abbas Ahmad Muhammad al-Baz dan Usman Syubeir mengkategorikan transaksi transfer lintas negara ke dalam konsep pemberian kuasa dengan upah (*wakalah bi ajr*), di mana pihak nasabah memberi kuasa kepada bank untuk mentransfer sejumlah uang ke luar negeri, dan sebagai kompensasinya pihak bank mendapat upah atas jasa-jasanya tersebut.<sup>24</sup>

2. Sewa-menyewa (*ijarah/operasional lease*)

Sewa-menyewa (*ijarah/operasional lease*) adalah akad pemindahan hak guna atas barang atau jasa, melalui pembayaran upah sewa, tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan (*milkiyyah/ownership*) atas barang itu sendiri.

Sewa-menyewa disyariatkan oleh Allah SWT, karena manusia membutuhkannya, sebab tidak semua orang memiliki segala hal atau dapat mengerjakan semua hal. Untuk bertani misalnya, tidak mungkin seorang petani mengerjakan sawahnya sendiri tanpa bantuan orang lain. Suatu saat dia butuh orang yang menanam, memupuk, menyiram, memanen sawahnya dan seterusnya. Al-Quran pun menegaskan keabsahan transaksi sewa menyewa ketika Al-Qur'an membolehkan seorang ibu untuk menyusukan anaknya kepada perempuan lain dengan syarat ia harus memberinya pembayaran (*fee*) yang patut.<sup>25</sup>

Akad sewa-menyewa dibagi menjadi dua: Pertama, sewa menyewa barang (*ijarah al-ayn*), seperti penyewaan mobil, rumah dan lain-lain. Kedua, sewa menyewa pekerjaan, keahlian, atau profesi (*ijarah al-a'mal/ijarah fi al-dzimmah*), seperti tukang jahit, tukang kebun dan sopir. Sedangkan Rukun sewa-menyewa menurut ulama fikih ada empat, yaitu: penyewa (*musta'jir*), buruh (*ajir*), bentuk pelayanan (*musta'jar 'alaih*) dan upah (*ujrah*).

Dengan melihat konsep sewa menyewa dalam fikih Islam, maka sebagian ulama' kontemporer mengkategorikan transaksi di atas ke dalam akad sewa-menyewa (*ijarah/operasional lease*), di mana nasabah pengirim

menyewa bank untuk mentransfer sejumlah uang ke tempat tujuan lalu dia memberi sejumlah uang kepada bank sebagai upah sewa. Hanya saja, jenis sewa menyewa di sini lebih tepat kita kategorikan sebagai sewa menyewa pekerjaan atau profesi, sebab nasabah pengirim menyewa profesi bank sebagai penyedia jasa transfer uang. Di sini nasabah pengirim berposisi sebagai penyewa (*Mustaijir*), bank sebagai buruh (*ajir*), transfer uang sebagai bentuk pelayanan (*musta'jar 'alaih*), dan upah yang akan diterima pihak bank berupa biaya administrasi sebagai upah (*ujrah*).<sup>26</sup>

### 3. Akad kredit (*Al-Qardh/soft and benevolent*)

Akad hutang piutang (*al qardh*) menurut mayoritas ulama adalah pemberian harta kepada orang lain dengan tujuan bantuan suka rela (*tabarru'*) agar dibayarkan gantinya. Akad kredit disyariatkan dalam Islam. Adapun hikmah disyariatkannya akad kredit dilihat dari sisi yang menerima utang (*muqtaridh*) adalah membantu mereka yang membutuhkan. Ketika seseorang sedang terjepit dalam kesulitan hidup, seperti kebutuhan biaya masuk sekolah anak, membeli perlengkapan sekolah, kemudian ada orang yang bersedia memberikan pinjaman uang tanpa dibebani tambahan bunga, maka beban dan kesulitannya untuk sementara dapat teratasi. Dilihat dari sisi pemberi pinjaman (*muqridh*), qardh dapat menumbuhkan jiwa ingin menolong orang lain, menghaluskan perasaannya, sehingga ia peka terhadap kesulitan yang dialami oleh saudara, teman, atau tetangganya.<sup>27</sup>

Akad hutang piutang menurut ulama mazhab Hanafi mempunyai satu rukun yaitu ijab qabul (*shigah*), sedangkan menurut mayoritas ulama' akad ini mempunyai tiga rukun yaitu akad transaksi (*shigah*), dua pembuat transaksi; pemberi kredit (*muqridh*), penerima kredit (*muqtaridh*), dan hutang.

Akad kredit masuk dalam kategori akad bantuan sukarela (*tabarru'*) bukan transaksi komersial, namun bukan bantuan sukarela murni karena penghutang wajib mengembalikan gantinya. Karena bersifat bantuan sukarela maka dalam akad ini pemberi hutang tidak diperkenankan mengambil untung (bunga) atas hutang tersebut.<sup>28</sup>

Berdasar kepada konsep fiqh tentang akad kredit di atas maka sebagian ulama seperti Dr. Wahbah Al Zuhaili dan Musthafa al Zarqa mengkategorikan akad transfer lintas negara sebagai akad kredit (*al-qardh*). Nasabah berposisi sebagai orang yang memberi kredit (*al muqridh*), bank berperan



sebagai penerima kredit (*al-muqtaridh*), uang yang diterima bank sebagai objek kredit (*al-mustaqradh*) dan uang yang akan ditransfer sebagai uang yang wajib dibayarkan (*badal qardh*)

Dalam transaksi kredit, pihak yang berhutang wajib mengembalikan uang tersebut kepada pemberi hutang, akan tetapi dalam transfer lintas Negara pihak bank pengirim tidak mengembalikan hutangnya kepada nasabah pengirim, melainkan kepada nasabah penerima di luar negeri. Begitu pula dalam akad kredit pemberi hutang tidak boleh mengambil keuntungan dari transaksi kredit karena termasuk riba, padahal di sini pihak bank mengambil keuntungan dari jasa transfer tersebut.<sup>29</sup>

### **Hukum Transfer Lintas Negara**

Para ulama kontemporer berbeda pendapat tentang hukum transfer lintas Negara menjadi dua kelompok. Pertama, sebagian ulama seperti Dr. Khadijah Nabrawi berpendapat bahwa transfer lintas Negara tidak boleh karena pihak bank mengambil keuntungan dari proses transfer ini tepatnya berupa keuntungan selisih nilai jual dan nilai beli dalam jual beli valuta asing. Pihak bank menjual uang asing kepada nasabah dengan satu harga dan membeli uang serupa darinya dengan harga lain, padahal hal ini dilarang oleh Rasul sae, karena masuk dalam kategori menjual satu barang dengan dua harga (*bai'atani fi bai'ah*) sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Al-Nasa'i dan Al-Turmudzi "bahwa Nabi saw. Melarang dua transaksi dalam satu transaksi".

Di samping itu, keuntungan lain yang didapat oleh pihak bank berupa biaya administrasi selama proses transfer uang, masuk dalam kategori riba fadhhl yang diharamkan, sebab pihak bank mengenakan biaya yang jumlahnya riil atas jasa (administrasi) yang tidak riil.<sup>30</sup> Transaksi ini juga mengandung unsur penipuan di mana pihak bank membeli uang nasabah dengan harga rendah lalu menjualnya dengan harga tinggi.<sup>31</sup>

Kedua, kebanyakan ulama kontemporer seperti Wahbah Zuhaili, Usman Syubeir, Muhammad Rawwas Qal'ahji, Abbas Ahmad Muhammad Al Bas dan Muhammad Ibrahim Abu Syadi memperbolehkan transaksi lintas Negara dengan ketentuan sebagai berikut:

*Pertama*, pengirim tidak memiliki tabungan pada bank pengirim, sehingga untuk mentransfer uang ke luar negeri ia harus menyetorkan uang ke bank, kemudian bank itu menukarnya dengan uang asing dalam bentuk cek atau lainnya dan menyerahkannya kepada pengirim.

Hukum transfer ini sah, karena masuk dalam akad pemberian kuasa dengan upah, (*wakalah bi ajr*) dan akad penukaran uang (*sharf*). Dalam akad penukaran (*sharf*), disyaratkan harus ada serah terima barang, dan di sini sudah terjadi serah terima secara simbolis (*hukman*) tatkala pihak bank menyerahkan uang asing kepada nasabah dalam bentuk cek, atau bank meregistrasi sejumlah uang nasabah atas nama dia dalam catatan registrasi perbankan.<sup>32</sup>

*Kedua*, mekanisme transfer jenis kedua ini hamper sama dengan jenis pertama, hanya saja kalau pada jenis pertama akad penukaran uangnya berlangsung di bank tempat nasabah menyetorkan uang, sementara pada jenis kedua ini terjadi di bank luar negeri.

Hukum transfer ini juga sah menurut syara' dengan argumentasi sama dengan alasan bentuk pertama.<sup>33</sup>

*Ketiga*, tentang transfer yang diikuti tukar menukar uang dalam tanggungan (*al-musharafah fi al-dzimmah*).

Para ulama memperbolehkan bentuk ketiga dari transfer lintas Negara meskipun pada akad penukaran uangnya tidak terjadi serah terima secara hakiki, cukup serah terima secara simbolis yang dapat terdeteksi di saat bank meregistrasi uang asing ke rekening nasabah. Karena setelah bank melakukan registrasi, secara otomatis uang tersebut sudah menjadi milik nasabah, terbukti ia dapat langsung membelanjakan jumlah uang tersebut.

Di samping alasan di atas, para ulama yang mengesahkan transaksi ini berpedoman pada sahnya hukum penukaran uang dalam tanggungan (*musharafah fi al-dzimmah*) sebagaimana pendapat yang *rajah* di atas.

Di sini penulis merajihkan pendapat kedua yang menyatakan keabsahan transaksi transfer lintas Negara, sebab transfer ini merupakan hal urgen dalam kehidupan masyarakat global, seperti untuk pembayaran uang sekolah, tagihan listrik, tagihan telepon, pembayaran transaksi bisnis dan bahkan untuk kepentingan sosial. Sementara, pengharaman transaksi yang bersifat demikian menimbulkan kesulitan (*masyaqqah*) bagi manusia<sup>34</sup> sementara syariah Islam jauh dari unsur kesulitan dan memberatkan, sebagaimana firman Allah yang artinya "Allah swt. menghendaki kemudahan bagi kamu dan tidak menghendaki kesulitan". (al-Baqarah: 185).

Sedangkan kalau transfer tersebut memakai bank Islam, maka hukumnya boleh menurut ulama' yang membolehkan kedua jenis transfer di atas, karena dalam operasionalnya tidak mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan syariat Islam.

## PENUTUP

Demikian sedikit paparan tentang transfer dana dalam perspektif Fiqh Islam. Dari uraian di atas bisa kita simpulkan bahwa transfer ada dua macam; transfer dalam negeri dan transfer lintas negara. Transfer dalam negeri masuk dalam kategori pemberian kuasa dengan upah (*Wakalah bi ajr*), karenanya diperbolehkan dalam syariat Islam dengan syarat jasa-jasa yang diberikan oleh bank berkenaan dengan aktivitas transfer tersebut rasional serta tidak melebihi batas garis kewajaran, dan bank tidak berlebihan dalam mengambil keuntungan dari setiap jasa yang ditawarkan.

Sedangkan untuk transfer lintas Negara, para ulama kontemporer berbeda pendapat tentang hukum transfer tersebut. Ada yang mengharamkannya, serta ada yang melegalkannya. Di sini penulis merajihkan pendapat yang menyatakan keabsahan transaksi transfer lintas Negara, sebab transfer ini sangat urgen (*hajiyyat*) dalam kehidupan masyarakat global, dan pengharaman transaksi yang bersifat demikian menimbulkan kesulitan (*masyaqqah*) bagi manusia, padahal syariah Islam jauh dari unsur kesulitan dan memberatkan. *Wallahu A'lam*. [ ]

---

## ENDNOTES

1 Ahmad bin Muhammad Al-Fayumi, *Al-Misbah Al-Munir* (Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah), Vol. 1, hal. 215.

2 Muhammad Syafi'Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hal. 126.

3 Muhammad Usman Syubeir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah fi al-Fiqh al-Islami* (Jordania: Dar al-Nafais, Cet. III, 1959), hal. 277.

4 Ibid.

5 Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Abkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah* (Jordania: Dar al-Nafais, Cet. II, 1999), hal. 91.

6 Muhammad Usman Syubeir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah fi al-Fiqh al-Islami*, hal. 277.

7 Muhammad Usman Syubeir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah fi al-Fiqh al-Islami*, hal. 278.

8 Muhammad Usman Syubeir, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah fi al-Fiqh al-Islami*, hal. 278. Muhammad Ibrahim Abu Syadi, *Al-Khadamat al-Mashrafiyyah fi al-Bunuk al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 2002), hal 212.

9 Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam al-Wasit* (Kairo: Dar Ihya' al-Turats al-Araby, cet. II, 1972), vol. II, hal. 1054.

10 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, cet. III, 1981), vol III, hal. 226.

<sup>11</sup> Dalam bahasa Arab “الوكالة هي تفويض شخص ما له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته” lihat: Muhammad al-Syarbini al-Khatib, *Al-Iqna fi Halli Alfazhi Abi Syuja'* (Kairo: Al-Matba'ah al-Azhariyyah, 1347 H), hal 43.

<sup>12</sup> Abdul Fattah Mahmud Idris, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah* (Kairo: Al-Matba'ah al-Azhariyyah, 1347 H), hal 140.

<sup>13</sup> Muhammad Syafii Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*, hal. 120.

<sup>14</sup> Bunyi ayat tersebut adalah:

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدٌ

<sup>15</sup> Bunyi hadis tersebut adalah:

عن جابر قال: أردت الخروج إلى خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا. حديث رواه البيهقي في سننه

1 Wasaq = 130,6 Kg

<sup>16</sup> Abdul Fattah Mahmud Idris, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, hal 140.

<sup>17</sup> Alat komunikasi di sini seperti telepon, fax, atau internet yang digunakan pihak bank, baik bank pengirim maupun bank penerima, untuk melakukan transaksi pengiriman uang.

<sup>18</sup> Khadijah Nabrawi, *Tahrim al-Riba wa Muwajabatuh Tahaddiyat al-Ashr* (Kairo: Matba'ah al-Nahar, t.t), hal. 274.

<sup>19</sup> Ibid. hal. 275.

<sup>20</sup> Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Ahkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah*, hal. 88.

<sup>21</sup> Muhammad Rawas Qal'ahji, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Nafais, cet. I th. 1999), hal. 103.

<sup>22</sup> Ulama Syafi'iyah mendefinisikan Riba sebagai akad atas 'iwadh (penukaran) tertentu yang tidak diketahui persamaannya dalam ukuran syar'i pada waktu akad, atau dengan mengakhiri (menunda) kedua penukaran tersebut atau salah satunya. Lihat: Ahmad al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), vol. III, hal. 424.

<sup>23</sup> Abdul Fattah Mahmud Idris, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, hal. 218.

<sup>24</sup> Muhammad Rawas Qal'ahji, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah*, hal. 279.

<sup>25</sup> Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena

anaknya, dan warisipun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, Maka tidak ada dosa atas keduanya. dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Baqarah: 233).

<sup>26</sup> Muhammad Rawas Qal'ahji, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah*, hal. 102.

<sup>27</sup> Ahmad Wardhi Muslich, *Fiqh Muamalat* (Jakarta: Amzah, 2010), hal. 277.

<sup>28</sup> Abdul Fattah Mahmud Idris, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, hal. 116.

<sup>29</sup> Wahbah, 3672.

<sup>30</sup> Ulama Syafiiyah mendefinisikan riba fadl sebagai tambahan atas dua benda yang ditukarkan, termasuk di dalamnya riba qardh (utang). Ahmad al-Ramli, Nihayah al-Muhtaj (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), vol. 3, hal. 424.

<sup>31</sup> Khadijah Nabrawi, *Tahrim al-Riba wa Muwajahatu Tahaddiyat al-Ashr*, hal 276.

<sup>32</sup> Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Ahkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah*, hal. 89.

<sup>33</sup> Muhammad Rawas Qal'ahji, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah*, hal. 103, Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Ahkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah*, hal. 92.

<sup>34</sup> Muhammad Rawas Qal'ahji, *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah*, hal. 103, Abbas Ahmad Muhammad al-Baz, *Ahkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah*, hal. 92.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Zuhaili, Wahbah. 1997. *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, cet. IV, vol V. Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad. *Al-Misbah Al-Munir*. Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah.

Antonio, Muhammad Syafi'i. 2001. *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani Press.

Syubeir, Muhammad Usman. 1959. *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Mu'asyirah fi al-Fiqh al-Islami*. Jordania: Dar al-Nafais.

Al-Baz, Abbas Ahmad Muhammad. 1999. *Ahkam Sharf Nuqud wa al-Umulat fi al-Fiqh al-Islami wa Tatbiqatuhu al-Mu'asyirah*. Jordania: Dar al-Nafais.

Abu Syadi, Muhammad Ibrahim. 2002. *Al-Khadamat al-Mashrafiyyah fi al-Bunuk al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah.

Anis, Ibrahim. 1972. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Kairo: Dar Ihya' al-Turats al-Araby.

Sabiq, Sayyid. 1981. *Fiqh al-Sunnah*, cet. III. Beirut: Dar al-Fikr.

- Al-Khatib, Muhammad Al-Syarbini. 1347 H. *Al-Iqna fi Halli Alfazhi Abi Syuja'*. Kairo: Al-Matba'ah al-Azhariyyah.
- Idris, Abdul Fattah Mahmud. 1347 H. *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*. Kairo: Al-Matba'ah al-Azhariyyah.
- Nabrawi, Khadijah. *Tahrim al-Riba wa Muwajahatu Tahaddiyat al-Asbr* (Kairo: Matba'ah al-Nahar.
- Qal'ahji, Muhammad Rawas. 1999. *Al-Muamalat al-Maliyyah al-Muashirah fi Dhau'i al-Fiqhi wa al-Syari'ah*, cet. I. Beirut: Dar al-Nafais.
- Al-Ramli, Ahmad. 2004. *Nihayah al-Muhtaj*, vol III. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muslich, Ahmad Wardhi. 2010. *Fiqh Muamalat*. Jakarta: Amzah.



# ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM DAN KONSEP PEMIKIRAN HUKUM LIBERALISNYA

Busyro\*

*Abstract: Abdullah Ahmad An-Na'im wants to understand Islam according to historical context at the time Islam all that rules were coming. The rule of Syaria, in every steps and in every period to ulama had proved that syaria was a kind of historical product which only compatible to the era, but there is no guarantee will be compatible for the modern era. Therefore, the way to understand syaria in this modern era is doing hermeunetic study, and it has proved that the An-Na'im theory has changed the understanding of the pioneer's ulama and even rejecting all the rules which had been qath'i by the ulama before. Beside that, Abdullah is the one of the international fighter in humanism's rights. He is really assure that for this time syaria should be understand in international rights's context. It is exist to create the equality and the widely acceptance in international world to existence of Islam with its syaria.*

*Keywords: Abdullah Ahmad al-Na'im, syaria, historical product, hermeunetic, the international fighter in humanism's rights*

## DASAR PEMIKIRAN

Tujuan utama dari hukum Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghilangkan kemudharatan<sup>1</sup> bagi umatnya secara khusus dan bagi dunia secara umum. Terma kemaslahatan ini sudah menjadi kajian ulama dari masa ke masa sehingga melahirkan berbagai pemikiran baru dalam rangka merealisasikan tuntutan hukum Islam. Hal ini ditujukan agar setiap masalah dalam hukum Islam dapat diselesaikan dengan patokan kemaslahatan. Di antara ka-

---

\* Staf pengajar STAIN Sjech. M. Djamil Djambek Bukittinggi



jian ulama dalam hal ini adalah merumuskan teori maqashid al-syariah dan teori masalah itu sendiri, yang pada hakikatnya ditujukan agar setiap kasus hukum Islam dapat diselesaikan dengan baik sehingga menghasilkan ketentuan hukum yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Perhatian yang begitu besar dalam mencari format teori hukum Islam juga didasarkan kepada salah satu kaidah yang menyatakan bahwa hukum Islam (baca; syariat Islam) itu sesuai untuk semua masa dan tempat di mana hukum itu akan diterapkan. Hal ini juga diperkuat dengan kaidah hukum bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan masa, tempat, dan kondisi serta keadaan di mana hukum itu akan diterapkan.<sup>2</sup> Atas dasar ini maka lahirlah berbagai teori yang mengacu kepada kaidah itu, di antaranya teori keillatan (alasan hukum), yang dapat diartikan sebagai pemberlakuan suatu hukum tergantung kepada alasan yang ditemukan dalam hukum itu sendiri, dan dengan berubahnya alasan, maka berubah pula hukum yang dihasilkan.<sup>3</sup>

Memperhatikan hal di atas, teori-teori yang dihasilkan oleh ulama klasik dalam mewujudkan kemaslahatan agaknya masih dalam batas yang dapat dipertanggungjawabkan dan dipenuhi dengan dalil-dalil yang cukup logis. Hal ini menjadikan teori mereka banyak dirujuk dan dijadikan pedoman dalam merumuskan hukum Islam, baik dalam menyelesaikan kasus-kasus yang tidak terdapat dalam nash maupun dalam menerapkan ketentuan hukum yang sudah ada dalam nash.

Mengingat hukum Islam [baca; syariat Islam] adalah ketentuan yang sesuai dengan semua zaman dan tempat, maka para cendekiawan muslim kontemporer mencoba melihat kesesuaian hukum Islam itu dengan kondisi kekinian. Hal ini terkadang dilandasi karena melihat pelaksanaan hukum Islam di tempat sang tokoh berada, dan terkadang dihubungkan dengan ketentuan hukum internasional yang sangat mengagungkan terma Hak Asasi Manusia (HAM). Yang menarik dari kajian ulama kontemporer ini adalah kritikan mereka terhadap hukum Islam yang sudah digariskan dalam al-Quran dan Sunnah ketika hukum itu tidak sesuai dengan ketentuan internasional tentang HAM. Misalnya Muhammad Shahrur<sup>4</sup> yang terkenal dengan teori “batas”nya dalam pidana Islam. Dalam hal ini Syahrur bukan menolak ketentuan hukum pidana tentang potong tangan bagi pencuri, dera bagi pezina, hukum qishas bagi pembunuh, dan sebagainya, akan tetapi ia lebih memahami hal itu sebagai batas tertinggi dan bahkan batas itu tidak harus dilaksanakan sampai yang tertinggi itu. Begitu juga dengan Mahmud Mohammad Thaha<sup>5</sup> yang ti-

dak menerima diberlakukannya hukum Islam di negaranya karena dianggapnya sebagai pelanggaran HAM dan tidak murni ditujukan untuk Islam, tetapi karena kepentingan politik sesaat. Di samping itu terdapat tokoh lain seperti Fatima Mernissi<sup>6</sup> dan Aminah Wadud<sup>7</sup> yang sangat “getol” memperjuangkan kesejajaran perempuan dengan laki-laki sehingga memberikan penafsiran terhadap berbagai ayat dan hadis Nabi SAW yang terkadang mengakibatkan terolakannya suatu nash secara materi.

Di samping tokoh-tokoh yang dibicarakan di atas, juga ada Abdullah Ahmad An-Na'im, yang dalam berbagai pendapatnya lebih banyak meneruskan pendapat dan perjuangan gurunya, Mahmud Muhammad Thaha. Tokoh inilah yang akan dibicarakan dalam tulisan ini karena ia sudah mengembangkan teorinya tidak hanya melalui media cetak [baca; buku], tetapi juga mengunjungi negara-negara yang memberlakukan syariat Islam [walaupun sebagian, seperti Indonesia, Malaysia, dan Brunei]. Di samping itu ia juga termasuk tokoh yang lebih menjagokan ketentuan HAM dari ketentuan al-Quran dan Sunnah. Apabila dalam suatu hukum bertentangan dengan HAM, maka menurutnya hukum itu tidak bisa lagi dipakai oleh umat Islam. Yang jelas para tokoh di atas merupakan tokoh-tokoh Islam liberal yang menginspirasi pemikir-pemikir Islam liberal di Indonesia.

## SEKILAS TENTANG ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM

Abdullah Ahmad An-Na'im dilahirkan di negara Sudan pada tanggal 19 November 1946. Setelah menamatkan sekolah menengah atas, An-Na'im melanjutkan studi S1 pada fakultas hukum jurusan hukum pidana di Universitas Khourtum, Sudan. Pendidikannya dilanjutkan di Universitas Cambridge, Inggris dan gelar doktor (Ph.D.) dari Universitas Edinburgh, Skotlandia.<sup>8</sup> Semasa menjadi mahasiswa, An-Na'im berkenalan dengan tokoh modernis kontroversial Sudan, Mahmud Mohammad Toha. Toha adalah dosennya di Universitas Khourtum dan juga pendiri Republican Brotherhood (persaudaraan republik), salah satu partai Islam reformis yang berkecimpung secara aktif dalam dinamisasi konstelasi perpolitikan di Sudan.<sup>9</sup> Ia dikenal luas sebagai pakar Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM), dalam perspektif lintas budaya. Penelitiannya mencakup isu-isu ketatanegaraan di negeri-negeri Islam dan Afrika, di samping isu-isu tentang Islam dan politik. Dia juga menekuni riset-riset lain yang difokuskan pada advokasi strategi reformasi melalui tranformasi

budaya internal. Saat ini An-Na'im bekerja sebagai professor Charles Howard Candler di bidang Hukum di Emory Law School, Atlanta, Amerika Serikat.<sup>10</sup>

Gerakan-gerakan oposisi yang dilakukan oleh Toha, An-Na'im dan kelompoknya mengalami puncaknya ketika rezim Numeiri melakukan Islamisasi, yaitu dengan cara memberlakukan syariah Islam (*Islamic Law*) sebagai hukum negara. Dalam hal ini, bukan berarti mereka tidak setuju dengan adanya pemberlakuan hukum Islam sebagai hukum negara, akan tetapi penolakan tersebut didasarkan pada asumsi bahwa pemberlakuan hukum Islam tersebut cenderung untuk memberi keuntungan secara politis pada kelanggengan rezimnya, bersifat sektarian, diskriminatif, intoleran dan bertentangan secara antagonis dengan standarisasi Hak Asasi Manusia.<sup>11</sup>

Sejak masa mudanya, An-Na'im tergolong pemikir dan penulis yang produktif, terutama berkenaan dengan pengartikulasian pemikiran Toha. Kondisi tersebut sangat bermanfaat bagi kelangsungan gerakan politik Republican Brotherhood, karena semenjak tahun 1970, Toha sudah dilarang untuk melakukan aktifitas politik di hadapan publik. Bila dicatat, An-Na'im sampai tahun 1995 telah menyelesaikan kurang lebih tujuh buah buku, puluhan artikel yang tersebar di jurnal-jurnal dunia dan puluhan makalah seminar.<sup>12</sup>

Dilihat dari perjalanan ilmiahnya, sepertinya An-Na'im tidak pernah menjalani pendidikan keagamaan secara formal, dan disinyalir pengetahuannya tentang keagamaan, khususnya hukum Islam dan metodologi hukum Islam didapatkannya secara otodidak dan diskusi-diskusi dengan gurunya, Toha. Dari kutipan di atas juga dapat dikatakan bahwa munculnya pemikiran Toha, dan dilanjutkan oleh a-Na'im, ada kaitannya dengan paham politik yang dianutnya dan secara nyata mungkin berseberangan dengan kebijakan politik penguasa yang memberlakukan ketentuan hukum Islam dalam berbagai hal, termasuk pidana. Ketika hukum Islam diberlakukan secara kaffah di Sudan oleh penguasa Numeiri, Toha dengan pemikiran-pemikirannya mencoba melemahkan dan melumpuhkan ketentuan itu. Agaknya gelar "murtad" yang didapatkannya sekaligus sebagai alasan ia dihukum mati adalah karena pemikirannya menolak hukum-hukum yang secara jelas termaktub dalam al-Quran dan Sunnah dan menawarkan ketentuan lain yang menurutnya lebih manusiawi dan universal dari hukum Allah, yaitu HAM. Ide-ide pembaruan yang dibawa oleh Toha dan An-Na'im pada akhirnya berkesimpulan bahwa hukum Islam dalam segala dimensinya tidak dapat diubah hanya dalam bentuk reformasi hukum, tetapi harus lebih jauh dari itu, yaitu dekonstruksi (me-

rombak total) ketentuan syariah yang sudah baku. Untuk itu pemahamannya tentang syariah, dengan segala argumentasi yang dikemukakannya, jauh berbeda dengan ulama-ulama klasik.

## **POKOK-POKOK PEMIKIRAN AN-NA'IM**

Pada dasarnya landasan berpijak dalam pemikiran An-Na'im bertitiktolak dari keharusan berlakunya hukum secara universal. Islam yang diagungkan sebagai agama universal dalam kenyataannya tidak bisa diaplikasikan secara universal. Ukuran yang dibuat untuk menetapkan hal itu adalah tidak adanya kesepakatan universal dalam menerima konsep hukum dalam Islam. Berdasarkan hal itu berbagai penafsiran dan teori baru dikemukakannya untuk merombak total hukum Islam agar dapat diterima dan sejalan dengan konsep universal yang dipahaminya. Berikut akan dikemukakan beberapa pokok pemikiran An-Na'im berkenaan dengan konsep liberalnya.

## **SYARIAH HISTORIS DAN SYARIAH MODERN DALAM HUKUM PUBLIK**

Ada dua agenda perubahan dalam hukum publik negara-negara Islam. Di satu sisi muncul tuntutan bagi pembangunan kembali syariah sebagai hukum publik negara-negara Islam, namun di sisi lain, baik penduduk Muslim maupun non-Muslim dari negara tersebut telah mendapatkan keuntungan dari sekularisasi kehidupan publik. Jika syariah historis diterapkan sekarang, maka warga negara-negara Islam akan kehilangan manfaat yang paling bermakna dari sekularisasi. Selain itu hukum internasional dewasa ini, termasuk standar-standar hak-hak asasi manusia yang ditetapkan secara internasional, tidak dapat berdampingan bahu membahu dengan prinsip-prinsip syariah.<sup>13</sup>

An-Na'im memulai kajiannya dengan pemaknaan syariah bukan secara abstrak, tetapi kepada pengertian syariah seperti yang secara aktual berkembang dan terkait langsung dengan pengalaman sejarah nyata umat Islam. Inilah syariah yang oleh umat Islam tradisional dan fundamentalis hendak diterapkan dalam kehidupan sekarang.<sup>14</sup> Dari penelitiannya tentang syariah sejak masa Rasul sampai periode Abbassiyah, cukup beralasan untuk mengasumsikan bahwa formulasi syariah, sebagaimana sistem perundang-undangan lainnya, mengikuti tahap-tahap perkembangan umat. Penafsiran syariah dari sumber sucinya jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam.<sup>15</sup> An-Na'im tidak menolak al-Quran dan Sunnah sebagai sumber

syariah, tetapi ada hal-hal tertentu yang perlu dikritisinya berkenaan dengan pemberlakuan keduanya berhubungan dengan sejarah. Bahkan, ketika kedua sumber itu tidak menjawab kepentingan umat Islam secara umum, maka dalam sejarah ijtihad, Umar bin Khatab pernah tidak memberlakukannya sebagai sumber, seperti tidak memberikan zakat kepada muallaf dan tidak membagi harta rampasan perang kepada tentara. Jika kelompok ulama perintis, seperti Umar, berbuat begitu, maka juga terbuka kesempatan bagi kaum Muslim kontemporer yang memiliki kemampuan untuk melakukan formulasi *ushul al-fiqh* dan berhak melakukan ijtihad sekalipun menyangkut masalah yang sudah diatur oleh teks al-Quran dan Sunnah secara jelas dan rinci, sepanjang hasil ijtihad itu sesuai dengan esensi tujuan risalah Islam.<sup>16</sup>

Berdasarkan hal itu, An-Na'im berpendapat bahwa selama umat Islam tetap setia pada kerangka kerja syariah historis, mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaruan yang mendesak supaya hukum publik Islam bisa berfungsi sekarang. Apa yang dikatakan adalah bahwa al-Quran dan Sunnah yang merupakan sumber syariah sebagai respon Islam terhadap realitas kongkrit masa lalu, harus pula merupakan sumber syariah modern sebagai respon Islam terhadap realitas kongkrit masa kini.<sup>17</sup>

Untuk mewujudkan idenya itu An-Na'im, sebagaimana gurunya, Toha, memaknai syariah dalam konteks historis dan berlaku hanya untuk zaman itu.<sup>18</sup> Pemberlakuan syariah historis untuk zaman modern ini hanya akan membawa kepada kelemahan hukum Islam dalam pandangan dunia. Sebaliknya, ketentuan syariah mesti dipahami sesuai dengan konteks modern. Oleh karena itu penafsiran ulang, bahkan penafsiran total, ketentuan-ketentuan syariah dalam al-Quran dan Sunnah merupakan sebuah keniscayaan.

Dalam kaitan inilah An-Na'im memperkuat teori gurunya, Toha, tentang konsep nasakh yang secara keseluruhan berbeda dengan konsep nasakh yang dipahami oleh ulama klasik, atau ulama yang diistilahkan dengan ulama perintis. Dalam salah satu pernyataannya dikatakan *to achieve that degree of reform, we must be able to set aside clear and definite texts of the Quran and Sunna of Medina as having served their transitional purpose and implement those texts of the Meccan stage which were previously inappropriate for practical application but are now the only way to proceed* (untuk mencapai tahap reformasi tersebut, kita harus sanggup menyingkirkan teks-teks al-Quran dan Sunnah Madinah yang jelas dan definitif karena mereka telah melaksanakan fungsi transisinya, dan selanjutnya mengimplementasikan teks-teks periode Makkah yang sebe-

lumnya tidak sesuai untuk tujuan aplikasi praktis akan tetapi sekarang menjadi satu-satunya yang harus ditempuh).<sup>19</sup> Metodologi ini kemudian disebut evolusi syariat yaitu “tafsir modern dan evolusioner terhadap al-Quran”. Secara ringkas evolusi syariat bisa dijelaskan sebagai berikut:

1. Ia adalah suatu pengujian secara terbuka terhadap isi al-Quran dan as-Sunnah yang melahirkan dua tingkat atau tahap risalah Islam, yaitu periode awal Makkah dan berikutnya Madinah.
2. Pesan Makkah bersifat abadi, fundamental dan universal; sedang pesan Madinah sebaliknya.
3. Syariat historis menjadikan ayat-ayat Madinah sebagai basis legislasi syariat dengan *me-naskh* (menunda pelaksanaan) ayat-ayat Makkah yang belum bisa diaplikasikan.
4. Ayat-ayat Madinah saat ini tidak bisa diaplikasikan lagi karena bertentangan dengan nilai-nilai modern.
5. Ayat-ayat Makkah harus difungsikan kembali sebagai basis legislasi syariat yang baru dengan *me-naskh* ayat-ayat Madinah.
6. Di atas basis legislasi baru itu dibangun versi hukum publik Islam yang sesuai dengan nilai-nilai modern yang tidak lain adalah pencapaian masyarakat Barat saat ini.<sup>20</sup>

Menurut Na'im pendekatan ini perlu dilakukan karena pesan-pesan fundamental Islam itu terkandung dalam ayat-ayat *makkiyyah*, bukan *madaniyyah*. Adapun praktek hukum dan politik yang ditetapkan dalam al-Quran dan Sunnah periode Madinah, menurutnya, tidak merefleksikan pesan-pesan ayat-ayat *makkiyyah*. Berdasarkan hal itu tentu saja konsep An-Na'im ini perlu dikritisi. Di antaranya konsep *nasakh* bagi ulama klasik adalah jalan terakhir ketika ayat-ayat itu kelihatan bertentangan (*ta'arudh*) dan tidak bisa dikompromikan dengan jalan lain. Jadi tidak bisa langsung dan asal *me-nasakh* ayat-ayat *Makkiyyah* dengan ayat-ayat *Madaniyyah*. Apalagi model konsep *nasakh*-nya Na'im yang membalik proses *nasakh*, ayat yang turun lebih awal (*makkiyyah*) *me-nasakh* ayat yang turun belakangan (*madaniyyah*), ini tentu sulit diterima. Kalau dibandingkan dengan teori *nasakh* yang digagas Toha dan diadopsi oleh Na'im, konsep *nasakh* yang disusun oleh para ulama terlihat lebih baik secara metodologi, lebih komprehensif dan utuh. Dan sebaliknya konsep *nasakh*-nya Na'im terlihat mentah, dangkal dan prematur. Hal ini terlihat, misalnya, adanya dikotomi ayat-ayat *makkiyyah* yang dianggap sebagai ayat utama, sementara ayat-ayat *madaniyyah* sebagai ayat tambahan. Hal ini tentu tidak

ada dasarnya sama sekali dan menunjukkan ketergesa-gesaan atau pemaksaan dalam mengambil kesimpulan atau memang karena kedangkalan Na'im tentang ilmu al-Quran.

Karena dasar-dasar yang digunakan Na'im untuk membangun metodologi evolusi syariatnya (yaitu konsep *makkiyyah-madaniyyah* dan konsep nasakh) masih banyak mengandung kejanggalan-kejanggalan secara ilmiah, maka metodologinya pun sulit diterima secara ilmiah dan akan menimbulkan banyak pertanyaan bila diterapkan saat ini.

## KRITIK TERHADAP TEORI PERBUDAKAN

Suatu prinsip yang dipegang oleh An-Na'im adalah bahwa jika umat Islam menerapkan syariah yang historis, mereka tak akan dapat menggunakan hak-haknya untuk menentukan diri sendiri, tanpa mengorbankan hak-hak orang lain.<sup>21</sup> Perbudakan merupakan salah satu rintangan paling serius bagi keinginan manusia untuk bebas, karena HAM universal didasarkan kepada dua kekuatan utama yang mendorong semua tingkah laku manusia, yaitu keinginan untuk hidup dan kehendak untuk bebas.<sup>22</sup> Perbudakan jelas tidak diperkenalkan oleh syariah, karena sudah menjadi norma seluruh dunia pada waktu itu. Syariah mengakui perbudakan sebagai institusi dengan membatasi sumber-sumber yang menambah perbudakan dan memperjuangkan pembebasan budak dengan berbagai cara, baik cara agama maupun kemanusiaan. Akan tetapi perlu diketahui bahwa sampai saat ini syariah tetap mengakui dan men-sah-kan perbudakan. Mungkin saat ini tidak mungkin disetujui pelembagaan resmi lembaga perbudakan di negara Muslim.

Jika dilihat ayat-ayat al-Quran dan Sunnah, tidak satupun ayat dan Hadis yang secara langsung menunjukkan bagaimana menjadikan seseorang sebagai budak. Satu-satunya cara yang dapat menyeret seseorang menjadi budak adalah karena kekalahan dalam peperangan. Islam memang tidak dapat mengelak dari situasi saat itu dan tidak punya pilihan lain kecuali mengakui institusi perbudakan.<sup>23</sup> An-Na'im tidak menyalahkan umat Islam awal yang menerima lembaga perbudakan dalam konteks historis mereka, tetapi dalam konteks historis yang berbeda [baca; era modern], umat Islam kontemporer harus menentang perbudakan dan menghapuskannya.<sup>24</sup> Hal ini disebabkan oleh karena dalam menerima kelanjutan perbudakan sebagai institusi yang sah menurut hukum syariah sepenuhnya melanggar hak-hak paling asasi dan paling universal dan bukan merupakan ajaran murni Islam.<sup>25</sup> Oleh karena itu cara penghapusan

perbudakan di muka bumi harus dengan hukum sekular, bukan hukum syariah, karena walaupun kalangan Muslim menolak lembaga perbudakan, tetapi ia tetap merupakan bagian hukum agama mereka.<sup>26</sup>

## DISKRIMINASI GENDER DAN AGAMA

Sesuai dengan pesan ayat-ayat makiyyah, Islam tidak membedakan antara jenis kelamin, keagamaan, ras, dan lain-lain. Pesan itu ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan tanpa adanya ancaman atau bayangan kekerasan dan paksaan apapun.<sup>27</sup> Akan tetapi pada periode Madinah ketentuan al-Quran dan Sunnah mulai membedakan antara laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non-Islam dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum. Misalnya surat al-Nisa' yang secara umum berisi aturan-aturan yang rinci dalam bidang perkawinan, perceraian, waris, dan semacamnya dengan diskriminasi terhadap perempuan. Di antaranya ayat 34 yang menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan. Ayat ini menjadi dasar bagi ahli hukum perintis untuk mendiskualifikasi perempuan dalam jabatan publik.<sup>28</sup>

1. Pada akhirnya diskriminasi terhadap perempuan, begitu juga non-Muslim terjadi dalam kebanyakan hukum keluarga, yaitu:
2. Seorang laki-laki Muslim boleh mengawini perempuan kristen atau Yahudi, tetapi laki-laki Kristen atau Yahudi tidak boleh mengawini perempuan Muslim.
3. Perbedaan agama adalah penghalang untuk mendapatkan warisan, sehingga seorang Muslim tidak akan dapat mewarisi maupun mewariskan kepada non-Muslim.
4. Laki-laki Muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan Muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki dalam waktu bersamaan. Menurut An-Na'im, dengan adanya teks lengkap dan konteks ayat-ayat dibicarakan [lihat QS. al-Nisa': 129], suatu prinsip penafsiran baru harus digunakan agar poligami dibatasi secara hukum dan laki-laki-perempuan memiliki kesamaan mutlak di depan hukum. Dalam konteks syariah historis, perempuan tergantung kepada laki-laki untuk keamanan dan kesejahteraan ekonomi. Karena jumlah pria sedikit akibat perang pada abad VII, maka yang terbaik bagi perempuan adalah dimadu daripada menjadi perawan tua. Mirip dengan itu, bagian dari QS. al-Baqarah: 228 yang menyatakan bahwa pria memiliki derajat



- yang lebih tinggi dibanding perempuan harus juga dilihat dalam konteks sejarah, dan tidak memiliki konsekuensi hukum dalam konteks modern.<sup>29</sup>
5. Seorang laki-laki Muslim dapat menceraikan istrinya, atau seorang dari istri-istrinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, tanpa berke-wajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya. Sebaliknya seorang perempuan Muslim dapat bercerai hanya dengan kerelaan suami atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengizinkannya dengan dasar-dasar khusus, seperti ketidakmampuan suami dan keenggannya untuk mengurus istri.
  6. Dalam kewarisan, seorang perempuan Muslim menerima bagian lebih sedikit dari bagian laki-laki ketika keduanya berada pada tingkat yang sama dalam hubungannya dengan orang yang meninggal.<sup>30</sup>

Berdasarkan hal ini dapat dikatakan bahwa sudah terjadi diskriminasi atas dasar agama dan gender di bawah syariah yang telah melanggar penegakkan hak-hak asasi manusia dalam hukum perdata.

Sementara itu diskriminasi terhadap wanita dan non-Muslim juga terjadi dalam berbagai lapangan pidana. Hukum pidana syariah membedakan warga negara berdasarkan gender dan agama. Misalnya *diyat* atas korban perempuan atau dzimmi tidak sebanyak *diyat* untuk korban seorang laki-laki Muslim. Di samping itu harga seorang dzimmi tidak dinilai dengan cara yang sama dengan harga seorang Muslim.<sup>31</sup> Tidak hanya itu, dalam hal pembuktian pidana pun terdapat diskriminasi di mana hukum pidana syariah membedakan saksi berdasarkan jenis kelamin dan agama. Kesaksian wanita Muslim dan non-Muslim tidak diterima dalam kasus-kasus hudud dan qisas, dan dalam kasus perdata untuk diterimanya kesaksian wanita diperlukan dua orang wanita untuk satu kesaksian.<sup>32</sup>

Secara umum terlihat berbagai ketidakadilan dalam pandangan An-Na'im dalam hukum pidana dan perdata Islam terhadap wanita Muslim dan orang-orang non-Muslim. Jika dihubungkan dengan hak-hak asasi manusia yang dipahami secara universal saat ini, maka ketentuan hukum syariah tidak dapat menyesuaikan diri dengan kondisi itu. Akibatnya An-Na'im mengatakan bahwa piagam PBB merupakan sumber terbaik bagi apa yang oleh studi ini disebut sebagai "sumber-sumber dan prinsip-prinsip hukum internasional". Piagam PBB adalah suatu perjanjian yang secara sah mengikat hampir seluruh negara di dunia, termasuk semua negara Islam modern.<sup>33</sup>

## PIDANA MURTAD

Konsep pidana dalam Islam pada dasarnya dapat dibedakan kepada tiga kategori, yaitu hudud, qisas, dan ta'zir. Aturan-aturan dan ruang lingkup masing-masing pidana ini telah dibahas oleh ulama sebelumnya. Yang menjadi fokus pembicaraan di sini, untuk melihat salah satu bentuk pemikiran An-Na'im adalah tentang tindak pidana yang tidak ditentukan hukumnya dalam al-Quran dan Sunnah, yaitu *al-sakr* (mabuk) dan *al-riddah* (murtad). Hal ini menurut al-Na'im dapat dilihat dari perbedaan pendapat yang luas di kalangan ulama yang memasukkan jumlah cambukan tertentu untuk dikenakan sebagai hukuman bagi si pemabuk. Oleh karena itu dihubungkan dengan kasus *al-sakr* ini lebih kepada contoh pelanggaran pidana ta'zir, bukan had.<sup>34</sup>

Begitu pun dengan *riddah* (keluar dari Islam), walaupun dikecam oleh Allah dalam al-Quran dengan kata-kata yang keras, namun al-Quran tidak menetapkan hukuman apapun untuk *riddah*. Akan tetapi mayoritas ahli hukum Islam mengklasifikasikannya sebagai had yang bisa dihukum mati seperti yang disebut dalam Sunnah. Sepertinya hal ini melanggar hak-hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Quran dalam sejumlah ayat. Di samping itu An-Na'im melihat dari tingkat kekejaman hukuman yang ditentukan untuk pidana syariah dan konsekwensi-konsekwensi negatif pelaksanaannya, maka sebaiknya untuk membatasi persyaratan keniscayaan hukuman hudud terhadap pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya disebutkan secara khusus dalam al-Quran. Jika hal ini harus menjadi kriteria, maka hudud hendaknya dibatasi pada empat pelanggaran saja, yaitu *sariqah*, *harabah*, *zina*, dan *qadzaf*.<sup>35</sup>

Pembahasan tentang pidana *riddah* begitu kompleks, tidak hanya dari sisi bertentangan dengan hak-hak asasi manusia dalam beragama, tetapi juga terhadap proses dan siapa yang berhak menjatuhkan vonis murtad tersebut, dan lebih jauh lagi siapa yang berhak mengeksekusinya. An-Na'im mencontohkan dengan vonis murtad yang dijatuhkan oleh Ayatullah Ali Khomeini terhadap Salman Rusdi dan menfatwakan kepada Muslim di seluruh dunia untuk membunuh Salman Rusdi. Suatu hal yang aneh, menurut An-Na'im, seorang warga negara Inggris, divonis murtad oleh seorang pemimpin negara Islam.

## NEGARA SEKULER

Jika dicermati pemikiran al-Na'im selama ini, sebenarnya tidak ada yang baru. Ia hanya ingin menegaskan kembali apa yang pernah diungkapkannya dalam karyanya *Towards an Islamic Reformation* (1990) yang intinya menolak intervensi negara dalam penerapan syariat Islam [baca; tidak ada negara Islam; pen] karena hal itu dinilainya bertentangan dengan sifat dan tujuan syariat itu sendiri yang hanya bisa dijalankan dengan sukarela oleh penganutnya. Menurut An Naim, syariah akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya bila diterapkan melalui negara. Ia menekankan perlunya menjaga netralitas negara terhadap agama dan pemisahan secara kelembagaan antara Islam dan negara, agar syariah bisa berperan positif dan mencerahkan bagi kehidupan umat dan masyarakat Islam.<sup>36</sup>

Dalam berbagai hal, ide An Naim ini sangat absurd, sebab beberapa perangkat hukum dalam syariah Islam meniscayakan campur tangan negara, untuk mencegah terjadinya kekacauan dan keonaran. Dalam pelaksanaan hukum kriminal, pengaturan ekonomi, pernikahan, talak, wasiat, dan lain sebagainya, rasanya sulit membayangkan negara untuk tetap netral. Di Indonesia saja, urusan pendidikan Islam, pernikahan, zakat, haji, pemakaman Islam, wakaf, dan sebagainya, telah melibatkan campur tangan negara, dan itu berjalan biasa-biasa saja.<sup>37</sup>

An-Na'im selanjutnya menegaskan relativitas syariah, karena ia merupakan produk pikiran manusia terhadap al-Quran dan Sunnah, dan oleh sebab itu ia tidak bisa terlepas dari pengaruh ruang dan waktu, konteks historis, sosial, dan politik penafsirnya. Syariah dengan demikian tidak suci, apalagi kekal dan permanen yang bisa berlaku untuk semua waktu dan tempat. Di sini An-Na'im seolah-olah mengasumsikan bahwa setiap orang memiliki kemampuan mengakases, memahami, dan berinteraksi dengan al-Quran dan Sunnah. Pemahaman relativisme dan desakralisasi syariah semacam ini sangat berbahaya. Sebab, akan berimplikasi pada pemikiran bahwa agama itu sendiri adalah hasil kreasi manusia. Artinya, Islam adalah produk rekayasa pikiran manusia. Pendapat ini sangat berimplikasi panjang. Ia bukan hanya menegasikan nilai kesakralan agama.<sup>38</sup>

An-Na'im memang menawarkan kemungkinan penerapan syariah melalui jalur demokrasi. Ia mengatakan bahwa untuk menjadikan hukum Islam sebagai peraturan dan hukum publik, ia hendaklah mendapatkan *approval* dari apa yang disebutnya sebagai *public reason*. Bagaimanapun, Naim dengan cepat

mengikatnya dalam bingkai konstitusionalisme modern dan prinsip HAM internasional. Sepintas konsep An-Na'im ini seperti logis dan menyejukkan. Ia memberikan angin segar bagi umat Islam untuk menjalankan syariahnya. Apalagi Na'im dengan tegas menyatakan bahwa setiap perundangan dan peraturan publik haruslah merefleksikan keyakinan dan nilai-nilai masyarakatnya. Logikanya, jika publik menghendaki penerapan hukum qishash, hudud, poligami, dan berbagai produk hukum lain yang selama ini dikecam keras, seharusnya hukum itu diadopsi dan dijadikan peraturan serta hukum publik. Tapi ternyata An-Na'im menolak hal tersebut. Karena dalam penilaiannya, hukum-hukum tersebut bertentangan dengan norma, nilai, dan prinsip HAM.<sup>39</sup>

Di sini An-Na'im terlihat tidak konsisten. Pada satu sisi ia menginginkan demokrasi, tapi pada tarikan napas yang sama ia juga bersifat otoriter, karena memaksakan sesuatu yang tidak diinginkan masyarakat. An-Na'im juga terlihat tidak konsisten dalam mengapresiasi prinsip HAM. Apa yang mendorong An-Na'im mengabsolutkan dan mengidealkan *International Convention of Human Rights*. Bukankah ia juga produk pikiran manusia yang dipengaruhi oleh setting sosial-politik dan kerangka filosofis religius sekuler para pencetusnya. Atas alasan apa An-Na'im kemudian menjadikan HAM tersebut memiliki kekuatan hukum yang mengikat (*binding*) atas masyarakat dunia lain. Bukankah An-Na'im percaya bahwa sebuah hukum harus lahir dari nilai masyarakat itu sendiri? Bukankah pemaksaan *convention* ini sama dengan pengingkaran atas nilai-nilai yang diyakini masyarakat. Karena itu, mencermati pemikiran An-Na'im semacam ini, sungguh mengherankan jika ada cendekiawan Islam mengatakan bahwa konsep An-Na'im ini sangat cocok diterapkan di negara Muslim, termasuk Indonesia.

## KESIMPULAN

Dari pembahasan-pembahasan di atas ide-ide pembaruan yang dicetuskan oleh Abdullah Ahmad An-Na'im pada dasarnya dapat disimpulkan ke dalam dua hal:

1. Abdullah Ahmad An-Na'im ingin memahami Islam sesuai dengan konteks historis ketika Islam dengan seluruh perangkat aturannya diturunkan. Hukum syariah dalam setiap tahapan dan setiap generasi ulama yang memahaminya telah membuktikan bahwa syariah adalah produk historis yang cocok untuk untuk zaman dan periode itu, tetapi belum tentu cocok untuk konteks modern. Oleh karena itu cara memahami hukum syariah

dalam konteks modern ini adalah dengan melakukan kajian *hermeneutik*, dan terbukti teori *hermeneutik* An-Na'im telah mengubah bentuk pemahaman ulama-ulama perintis dan bahkan hampir menolak ketentuan-ketentuan yang sudah dianggap qath'i oleh ulama sebelumnya.

2. Abdullah Ahmad An-Na'im adalah salah seorang pejuang HAM Internasional. Seluruh ide dan pemikirannya sepertinya didedikasikannya untuk menyelaraskan ketentuan hukum syariah dengan HAM Internasional. Bahkan ia meyakini, untuk saat ini hukum syariah harus dipahami dalam konteks HAM Internasional. Hal ini untuk menciptakan kesejajaran dan penerimaan yang lebih luas di kalangan dunia internasional terhadap eksistensi Islam dan hukum syariahnya. [ ]

---

## ENDNOTES

<sup>1</sup> Izz alDin alAziz bin 'Abd alSalam, *alQawa'id alAhkam Fi alMashalih al Anam*, (Beirut: Dar alJal, 1980), juz 1, h. 1

<sup>2</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-jail, 1973), jilid 2, h. 293; juga Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi al-Furu'*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1987), h. 80

<sup>3</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Tairniah Hayatuh wa 'Asruh Ara'uh wa Fiqhub*, (Kairo: Dar alFikr alArabiyy, [t.th]), h. 476, alSubki, *al-Ibhaj fi Syarh alMinhaj*, (Beirut: Dar alKutub, 1984), cetakan 1, h. 71; Zakiy alDin Sya'ban, *Ushul al-fiqh al-Islamiyy*, (Kairo: Dar alTal'if, 1964), cetakan ke-3, h. 134; Abu Yahya Zakaria al-Anshari, *Ghayah alWushul Syarh Lubb alUshul*, (Surabaya: Maktabah Ahmad Dahlan, [t.th]), h. 126; Abd alWahab Khalaf, *Mashadir al-Tasri' Fi Ma La Nashsha Fih*, (Kuweit: Dar alQalarn, 1972), cet. Ke-3, h. 50; Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasardasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: AlMa'arif, 1986), cet. ke10, h. 550. Namun satu hal yang perlu ditegaskan adalah bahwa kaedah ini bukan dimaksudkan untuk kasus *asal* tapi untuk kasus *furu'* yang akan dicarikan hukumnya. Misalnya tidak memberlakukannya pada khamar karena ia memabukkan. Dalam hal ini khamar adalah kasus asal yang hukumnya tidak berubah lagi. Dengan demikian tidak sah mengatakan bahwa khamar itu tidak haram jika ia tidak memabukkan. Akan tetapi kaedah ini diberlakukan pada kasus *furu'*, seperti meneliti ada tidaknya sifat memabukkan pada bendabenda lain. Apabila sifat memabukkan ini ada pada bendabenda tersebut, maka hukumnya disamakan dengan khamar, begitu juga sebaliknya

<sup>4</sup> Ia dilahirkan pada tahun 1938 di Damaskus dan memulai pendidikan dasar dan menengah di Midan, sebelah selatan Damaskus. Tahun 1957 ia belajar ke Saratow, Moskow, untuk belajar teknik sipil hingga tahun 1964. Pada tahun 1972 ia meraih gelar M.A. dan Ph.D. di University College Dublin, Irlandia, di bidang Mekanika tanah. Lihat Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, judul asli "Nahw al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami", alih bahasa Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2004), h.19; juga Charles Kurzman (ed.),

*Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, judul asli “Liberal Islam A Sourcebook” (Jakarta: Paramadina, 2001), Cet. 1, h. 210

<sup>5</sup> Toha dilahirkan di Khartoum, Sudan, kira-kira tahun 1910 dan waafat tahun 1985. Pendidikan kesajarannya didapatkan di Khartoum dalam dan mendapat gelar insinyur dalam bidang irigasi. Masa mudanya diisi dengan kegiatan politik dan berhasil mendirikan Partai Republik tahun 1945. Setelah kemerdekaan Sudan, pengikutnya mendirikan Persaudaraan Orang Republik (*Republican Brothers*) yang langsung dipimpin oleh Toha sendiri sampai ia dieksekusi pada tahun 1985 karena kritikan dan protes-protesnya terhadap kebijakan pemerintahan Sudan. *Ibid.*, h. 456

<sup>6</sup> Fatima Mernissi lahir di Maroko tahun 1940 dan terkenal sebagai tokoh feminisme Arab yang terkenal. Pendidikan kesajarannya ditempuh di Universitas Muhammad V di Rabat, kemudian ia melanjutkan pendidikannya untuk meraih gelar doktor di Amerika Serikat dalam bidang sosiologi tahun 1973. Salah satu bentuk pemikirannya adalah bahwa al-Quran dan sumber-sumber lainnya secara sistematis telah salah ditafsirkan dalam persoalan kedudukan perempuan. *Ibid.*, h. 156

<sup>7</sup> Aminah Wadud Muhsin dilahirkan di Amerika Serikat tahun 1952. Ia seorang profesor pada Universitas Commonwealth di Richmond, Virginia. Salah satu pemikirannya adalah mengkombinasikan bacaan-bacaan tentang jender di dalam al-Quran dengan pengalaman kaum perempuan Afrika – Amerika untuk berpendapat bahwa perintah-perintah Islam harus ditafsirkan dalam hubungannya dengan keadaan historis yang spesifik. *Ibid.*, h. 185

<sup>8</sup> *Ibid.*, h. 369

<sup>9</sup> [http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com\\_content &task=view](http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com_content &task=view)

<sup>10</sup> <http://www.csrc.or.id/wawancara/index.php?detail=070308053014>

<sup>11</sup> [http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com\\_content &task=view](http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com_content &task=view)

<sup>12</sup> *Ibid*

<sup>13</sup> Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, Hubungan Internasional dalam Islam*, judul asli “Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law”, terjemahan Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LkiS, 1994), cet. 1, h. 18

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 26

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 30

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 56-57

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 273

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 312-313

<sup>19</sup> -an-naim <http://fokammsi.wordpress.com/2008/04/23/kritik-terhadap-pemikiran-abdullah/>. Baca juga An-Na'im, *op.cit.*, h. 103-104

<sup>20</sup> Sepertinya inilah kesimpulan mendasar dalam ajaran Taha yang dilanjutkan oleh An-Na'im. Lebih lengkap lihat Mahmoud Mohamed Taha, *Syariah Demokratik*, judul asli “The Second Message of Islam”, terjemahan Nur Rachman, (Surabaya, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996), cet. 1, h. 179 - 189

<sup>21</sup> Charles Khurzman, (ed.), *op.cit.*, h. 370

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 374

<sup>23</sup> Abdullah Ahmad An-Na'im, *op.cit.*, h. 333

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 334

<sup>25</sup> Mahmoud Mohamed Taha, *Syariah Demokratik*, judul asli "The Second Message of Islam", terjemahan Nur Rachman, (Surabaya, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996), cet. 1, h. 199-201

<sup>26</sup> Abdullah Ahmad An-Na'im, *op.cit.*, h. 339

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 103

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 108. Kutipan QS. al-Nisa': 34 sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي خِفَافُونَ شُورُهُنَّ يَعْطَوْنَ وَأَهْجَرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 122. Kutipan ayat al-Nisa': 129 dan al-Baqarah: 229 sebagai berikut:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمِغْلَةِ ۚ وَإِنْ تَصْلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَّحِيمًا ۚ ٤:١٢٩  
الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمُ أَلَّا تُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوهَا وَمَنْ يَعْصِ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٢:٢٢٩

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 337-338

<sup>31</sup> *Ibid.*, h. 173

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 174

<sup>33</sup> *Ibid.*, h. 266

<sup>34</sup> *Ibid.*, 206-207

<sup>35</sup> *Ibid.*, h. 206-207

<sup>36</sup> Tulisan Nirwan Syafrin, Kandidat Doktor di ISTAC Kuala Lumpur, Peneliti INSISTS Jakarta. Lihat <http://groups.yahoo.com/group/khilafah/message/2276>

<sup>37</sup> *Ibid*

<sup>38</sup> *Ibid*

<sup>39</sup> *Ibid*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abd. al-Salam, Izz al-Din al-Aziz bin, 1980. *al-Qawa'id al-Ahkam Fi al-Masha-lih al Anam*. Beirut: Dar alJayl
- AL-Subki, 1984. *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Cetakan I. Beirut: Dar al-Kutub
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, 1973. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Jail.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din, 1987. *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi al-Furu'*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy
- An-Na'im, Abdullah Ahmad, 1994. *Dekonstruksi Syariah, Wacana kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, Hubungan Internasional dalam Islam*, judul asli "Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law", terjemahan Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Cetakan I. Yogyakarta: LkiS
- an-naim<http://fokammsi.wordpress.com/2008/04/23/kritik-terhadap-pemikiran-abdullah/>.
- [http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com\\_content&task=view](http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com_content&task=view)
- [http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com\\_content&task=view](http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?Itemid=28&id=13&option=com_content&task=view)
- <http://www.csrc.or.id/wawancara/index.php?detail=070308053014>
- <http://groups.yahoo.com/group/khilafah/message/2276>
- Khalaf, Abd al-Wahab, 1972. *Mashadir al-Tasri' fi Ma La Nashsha Fih*. Cetakan III. Kuwait: Dar al-Qalarn
- Kurzman, Charles, (ed.), 2001. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, judul asli "Liberal Islam A Sourcebook". Cetakan I. Jakarta: Paramadina
- Shahrur, Muhammad, 2004. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, judul asli "Nahw al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami", alih bahasa Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: elSAQ Press
- Sya'ban, Zakiy al-Din, 1964. *Ushul al-fiqh al-Islamiy*. Cetakan III. Kairo: Dar al-Ta'lif
- Taha, Mahmoud Mohamed, 1996. *Syariah Demokratik*, judul asli "The Second Message of Islam", terjemahan Nur Rachman. Cetakan I. Surabaya, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi



Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, 1986. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Cetakan X. Bandung: Al-Ma'arif

Zahrah, Muhammad Abu, [t.th] *Ibn Tairniyah Hayatuh wa 'Asruh Ara'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar alFikr alArabiy

Zakaria al-Anshari, Abu Yahya, [t.th] *Ghayah al-Wushul Syarh Lubb al-Ushul*. Surabaya: Maktabah Ahmad Dahlan,

# HUKUM DAKWAH ISLAMIAH DALAM PERSPEKTIF SOSIAL MASYARAKAT GORONTALO MASA KINI

Lukman D. Katili\*

*Abstract: "Da'wah" is always associated with social science disciplines. Ideally, a preacher preaching that in applying the strategy to use the instruments of the social sciences to support the success of "Da'wah" that he doing*

*Gorontalo people who have a philosophy Aadati hula-hula'a to syara'a, Syara'a hula-hula'a to the Book of Allah, since the arrival of Islam around the 15th century AD to the present, has undergone a "Da'wah's" transformation process of traditional methods to modern methods using effective media.*

*Keywords: transformation, "da'wah", modern method of "da'wah"*

## PENDAHULUAN

Memang, kalau berbicara tentang dakwah pasti obyeknya adalah masyarakat manusia. Oleh karena itu, berbicara tentang dakwah selalu berkaitan dengan disiplin ilmu sosial. Maka alangkah sungguh ideal seorang muballigh/da'i/ustadz kalau dalam menerapkan strategi dakwahnya menggunakan instrumen ilmu-ilmu sosial sebagai penunjang keberhasilan Dakwahnya. Alangkah suksesnya seorang penganjur moral kalau dalam aktivitas dakwahnya menerapkan teori-teori Sosial.

Dahulu, ketika Islam belum merambah bumi Gorontalo, tidak dikenal yang namanya ceramah, pidato atau cara apa saja untuk menyampaikan informasi kepada masyarakat sekitar. Yang ada adalah komunikasi-komunikasi tradisional yang muncul spontan sebagai dampak dari interaksi antara satu dengan yang lainnya; anantara satu *linula'* dengan linula lainnya. Setelah masuknya Islam, penyampaian pesan-pesan moral kepada masyarakat juga masih

---

\* Dosen Universitas Negeri Gorontalo

belum menggunakan metode ceramah atau pidato dalam menyiarkan Dakwah Islamiyah. Yang ada adalah cara "**Me'raji**" di mana pesan-pesan agama dikemas dalam bentuk kisah berbahasa Gorontalo dan dilantunkan dengan lagu tertentu yang syahdu dan merdu yang masih populer di kala itu hingga sekarang. Konten kisah "Me'iraji" itu antara lain tentang perjalanan Isra' Mikraj Nabi Muhammad SAW dari Masjidil haram ke Masjidil Aqsha sampai naik ke langit hingga menghadap hadirat Allah SWT dan seterusnya. Di samping itu juga "Me'iraji" berisi tentang kisah wafatnya nabi Muhammad SAW, sifat-sifat beliau dan kisah-kisah orang-orang sholeh yang dapat dijadikan sebagai contoh teladan dalam kehidupan.

Seiring dengan perkembangan zaman, masyarakat Gorontalo yang notabene sebagai masyarakat Muslim rupanya tidak berlarut-larut dalam satu cara dalam hal menerima pesan-pesan dakwah. Ketika Islam sudah hampir menyebar ke seluruh wilayah Nusantara yang disiarkan melalui cara ceramah dan **tabligh**,<sup>2</sup> masyarakat Gorontalo tidak ketinggalan untuk segera merespon perubahan itu. Maka mulailah Dakwah Islamiyah di siarkan lewat metode ceramah, pidato dan cara-cara lain yang bersifat monologis dan dialogis.

Di lihat dari kaca mata seorang missionaris, dapat dikatakan bahwa tak ada satupun agama di dunia ini yang lebih agresif dari Agama Islam. Mengapa demikian? Karena memang Islam adalah agama dakwah yang diwahyukan Allah swt kepada Nabi Muhamamad saw. Ajarannya diturunkan kepada umat manusia dan menjadi pedoman hidup sepanjang masa, di mana hanya dengan dakwalah ajaran yang suci lagi luhur itu bisa tersebar luas dan dapat lesatari, langgeng, dan abadi sepanjang zaman.

Berkat Dakwah ajaran islam ini dapat dikenal oleh komunitas manusia (masyarakat) sebagai penghuni alam semesta raya ini. Dengan kepiawaian para muballigh, para da'i mulai dari zaman Rasulullah sampai zaman para Kiyai dan para ustadz yang telah penuh semangat menyiarkan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW itu, maka Islam ini dapat sampai ke pelosok desa..

Islam dapat tersebar ke berbagai pelosok negeri karena Islam merupakan agama dakwah. Di dalam ajaran Islam kaum muslimin diperintahkan untuk menyampaikan pesan-pesan agama yang diketahuinya kepada mereka yang belum mengetahuinya, seperti yang dijelaskan dalam firman Allah swt. QS. Ali Imran (3): 104:

وَلَكِنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, mereka itulah orang-orang yang beruntung*

Bertitik tolak dari keterangan ayat tersebut di atas dapat dipahami bahwa berdakwah adalah suatu perintah, oleh karena itu sebagai seorang muslim sejati sudah selayaknya tugas dakwah ini disambut dengan penuh keikhlasan sesuai dengan kemampuan yang dimiliki. Dan harus dipahami bahwa, masyarakat yang dihadapi sebagai obyek dan sasaran dakwah mempunyai latar belakang pemahaman agama yang beragam, hal ini terjadi karena mereka berada pada lingkungan yang berbeda-beda. Olehnya itu dalam menghadapi obyek dakwah yang pluralistik ini diperlukan bentuk dan strategi dakwah yang tepat dan efektif, misalnya menyangkut materi dakwah untuk masyarakat industri. Ini disebabkan karena tingkat pemahaman agama dan kebutuhan mereka yang berbeda-beda, oleh karena itu seorang da'i harus mempunyai keahlian dan kejelian retorika dalam menentukan materi dakwah yang akan disampaikan kepada obyek dakwah. Seperti yang digambarkan oleh Taufik Abdullah tentang cita suatu kelompok masyarakat:

*Suatu ide atau ajaran agama yang datang dari luar kelompok sosial masyarakat, akan mendapat sambutan yang positif bilamana inti pesan yang disampaikan itu mempunyai relevansi dengan tata nilai yang dianut oleh masyarakat tersebut. Paling tidak kesuksesan bisa dicapai bila pesan atau ajaran agama misalnya, teknik penyampaian berpijak pada sistem tata nilai yang dianut oleh kelompok masyarakat tersebut.<sup>2</sup>*

Bila teori sosiologi tersebut di atas dihubungkan dengan persoalan strategi pembinaan dakwah, maka sudah barang tentu tidak terlepas dari masalah sejauh mana strategi dakwah Islam yang bermuatan tata nilai yang berbeda dengan yang lainnya. Seorang da'i harus mempunyai taktik dalam strategi khusus untuk menyelaraskan antara kehidupan duniawi dengan kehidupan ukhrawi para karyawan, kesibukan rutinitas kerja perusahaan yang terus berkembang dan maju pesat dan tentunya hal itu menuntut para karyawan untuk bekerja lebih giat demi peningkatan mutu dan produksi.

Kehidupan duniawi hendaknya senantiasa dibarengi dengan peningkatan penghayatan akan kehidupan ukhrawi. Oleh karena itu menjadi tanggung

jawab bagi setiap pribadi muslim untuk senantiasa saling mengingatkan serta menyeru manusia ke jalan keselamatan (Islam). Maka sangat bijaksana kalau mereka diajak dengan Dakwah yang lemah lembut lagi bijaksana, sebagaimana hal ini disinggung dalam keterangan firman Allah swt. QS. Ali Imran (3): 159 sebagai berikut:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

*Maka disebabkan karena rahmat Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu ...* <sup>3</sup>

Dari kenyataan ayat di atas menggambarkan suatu cara dan strategi dakwah. Inti dari dakwah adalah kebenaran yang harus mutlak disampaikan kepada umat manusia untuk diketahui. Namun penyampaian ini hendaknya dengan cara yang baik dan lemah lembut berdasarkan tata nilai adat yang berlaku dalam suatu kelompok masyarakat. Sebab jika hal ini tidak ditempuh maka mungkin saja masyarakat akan menjauh dan lari, dan bila hal ini terjadi maka itu berarti kalah WO (kalah sebelum bertanding).

Dari uraian tersebut dapatlah dipahami tentang pentingnya aspek taktik dan strategi dalam melaksanakan suatu aktivitas dakwah, apabila sasarannya adalah terhadap kelompok masyarakat yang sudah tergolong mapan, baik mapan intelektualnya dan daya kritisnya maupun mapan ekonominya.

## STRATEGI DAKWAH

Berbicara mengenai Strategi Dakwah, sesungguhnya begitu banyak yang seharusnya yang dapat disebutkan, akan tetapi melalui tulisan ini, penulis hanya ingin mengemukakan dua hal antara lain:

### Strategi Monologis dalam bentuk ceramah

Strategi Monologis yaitu berupa seorang da'i atau muballigh dalam menyampaikan dakwahnya berhadapan langsung atau tidak langsung dengan obyek dakwah dengan cara berceramah atau berpidato, menyampaikan materi secara searah dengan tujuan untuk merubah perilaku, pola hidup, dan atau untuk mengembangkan wawasan keilmuan atau untuk meningkatkan iman dan amaliyah para obyek dakwah. Di dunia Islam, strategi dakwah monologis

seperti ini sejak zaman dahulu kala sudah sangat dikenal, di mana kadang kala kalau penceramahnya tidak memiliki retorika yang bagus apalagi juga tidak memiliki kompetensi yang memadai, maka kegiatan dakwah tersebut berlangsung monoton dan agak kaku, dan tentunya ini tidak efektif untuk kelangsungan dakwah Islamiyah. Akan tetapi kalau ternyata da'i atau muballighnya memiliki kemampuan yang maksimal maka ini akan sangat menjadikan kegiatan Dakwah tersebut hidup dan berlangsung langgeng dan diminati oleh jamaahnya.

### **Strategi Dialogis dalam bentuk Majelis Ta'lim**

Berbeda dengan strategi monologis, di mana yaitu seorang da'i atau muballigh dalam menyampaikan dakwahnya berhadapan langsung atau tidak langsung dengan obyek dakwah, namun dalam menyampaikan materinya dilakukan dengan cara dua arah (berdialog/ interaktif (tanya jawab) dan juga dengan tujuan untuk merubah perilaku, pola hidup, dan atau untuk mengembangkan wawasan keilmuan atau untuk meningkatkan iman dan amaliyah para obyek dakwah.

Dalam bentuk majelis ta'lim ini, para jama'ah dihadirkan di suatu tempat, baik di rumah maupun di Masjid, lalu kemudian seorang Ustadz atau Ustadzah menyampaikan materi ta'limnya sesuai dengan silabi yang telah diatur sebelumnya, dan setelah itu para jama'ah dipersilahkan untuk menanyakan, atau menanggapi apa yang disampaikan oleh pemateri, sehingga benar-benar terjadi dialog yang hidup antara kedua belah pihak. Hal tersebut dilakukan secara kontinyu baik setiap pekan maupun setiap bulan. Ini semua adalah suatu strategi Dakwah yang efektif untuk kelangsungan kegiatan Dakwah Islamiyah.

### **MEDIA DAKWAH**

Sebenarnya begitu banyak media dakwah yang dapat dimanfaatkan untuk kelangsungan dakwah Islamiyah, Namun secara lebih spesifik dan realistik di bawah ini yang hendak penulis paparkan hanya media dakwah, berupa *Media Elektronik*;

Di era terkini seperti sekarang ini, media elektronik sudah sangat efektif dan praktis dalam memainkan perannya untuk dakwah Islamiyah, betapa tidak, karena di mana-mana hampir tidak dapat dipungkiri, baik di kota maupun di desa, masyarakat Indonesia di mana dominannya adalah umat Islam nyaris setiap saat tidak bisa lepas atau dengan kata lain selalu bercengkrama dengan media-media elektronik. Mulai dari yang namanya radio, televisi, kom-

puter, laptop, handpon, tablet dan lain-lain sebagainya. Se jauh mana kita dapat mengoptimalkan peran media-media elektronik ini demi untuk kepentingan Dakwah Islamiyah bagi masyarakat Islam khususnya masyarakat Gorontalo, berikut terurai dalam ulasan berikut ini:

## Radio

Di Propinsi Gorontalo, begitu banyak Radio yang tumbuh berkembang, di mana hampir boleh dikatakan bahwa tujuan awal pendiriannya adalah untuk komunikasi dan informasi, lalu kemudian berkembang dan bergeser kepada tujuan-tujuan lain, antara lain untuk bisnis dan komersial. Terlepas dari tujuan-tujuan semua itu, sebagai da'i dan sebagai penyuluh agama, tentunya harus mampu memanfaatkan peluang media komunikasi dan informasi ini untuk kepentingan ummat Islam sebagai media Dakwah.

Kalau kita amati memang banyak Radio yang sudah cukup eksis di Gorontalo, di antaranya terdapat Radio Swasta dan Radio milik Pemerintah. Radio-radio tersebut antara lain: (Radio Republik Indonesia (RRI), SK-FM, SIELEBES, POLIYAMA, SMEK, GO RADIO, CIVIKA, AL-ADHA dan lain-lain. Dari sekian yang eksis itu terdapat beberapa Radio yang memang secara intens menyiarkan Dakwah Islamiyah antara lain di Radio Republik Indonesia (RRI Gorontalo), Radio Muslim al-Adha, SK-FM.

Secara sederhana dapat diungkapkan bahwa di Radio Republik Indonesia (RRI Gorontalo sampai hari ini al-hamdulillah masih tetap dengan Program-program siarannya yang selalu mengakomodir Dakwah Islamiyah. Program-program siarannya yang selama ini sebagai Program hasil kerja sama dengan pihak Kantor Kementerian Agama Propinsi Gorontalo yakni ***Risalah Maghrib***<sup>5</sup> setiap hari yang disuarakan lima menit sebelum kumandang azan Maghrib, selain itu ada juga Program ***dialog Ramadhan***<sup>6</sup> sebelum Sahur, ***Gema Ramadhan***<sup>7</sup> ba'da Ashar, masing-masing digelar setiap hari di bulan Ramadhan pada setiap tahunnya..

Di samping itu, terdapat pula program siaran yang memang dikemas secara dialog interaktif baik di bulan Ramadhan maupun di luar Ramadhan dan dilangsungkan selama  $\pm$  satu jam setiap pagi hari ba'da shubuh dan sampai hari ini program tersebut menjadi acara Dakwah Islamiyah yang selalu diminati oleh masyarakat Muslim di Propinsi Gorontalo dan sekitarnya.

## Televisi

Dalam skala lokal, Televisi khususnya Televisi Republik Indonesia (TVRI Gorontalo) al-hamdulillah hingga kini turut mengambil bagian dalam upaya menghidupkan Dakwah Islamiyah, hal ini nampak pada acara-acara berupa Dakwah Islamiyah setiap hari Kamis ba'da Ashar.

## Komputer/ Laptop/ Tablet

Di era yang serba canggih seperti sekarang ini, alat informasi berupa komputer, laptop, atau tablet sudah sangat membantu tersiarnya konten-konten dakwah islamiyah terutama di kalangan para penggunanya. Betapa tidak, melalui dunia maya baik itu berupa FB, Twiter, Google, dan jejaring sosial lainnya, sekarang ini sudah sangat praktis dan efektif memainkan peran dakwah yang cukup menggugah person-person tertentu dalam menerima nilai-nilai luhur agama Islam. Hari ini, di kalangan orang-orang yang nyaris tidak lagi berbaur langsung secara fisik dengan masyarakat luar, media “dunia maya” menjadi alternatif bagi mereka untuk menerima dan mengirim informasi dari dan kepada orang-orang di sekitarnya yang juga pengguna media tersebut.

## Telephon/ Handphone

Sebagaimana media-media berupa internet dan jejaring sosial lainnya, telephon dan handpon juga sangat membantu tersiarnya dakwah Islamiyah, di negara-negara maju dan berkembang termasuk negara Indonesia, di akhir-akhir abad ini, masyarakatnya di mana tak terkecuali para ustadz dan ulama'nya menjadikan media berupa telephon atau handpon menjadi alat komunikasi dakwah Islamiyah yang praktis. Di samping dijadikan sebagai media interaktif antara masyarakat penerima dakwah dan para ulama pengirim pesan-pesan moral Islam, tak kalah menariknya hari ini, di kota-kota besar bahkan di desa-desa, alat berupa telephon dan handphon ini justru dikombinasikan dengan media elektronik yang sudah ada yaitu, televisi, radio, internet dan lain-lain sebagainya. Al-hasil dengan mudahnya komunikasi dan informasi sekarang ini, memicu mudahnya akses dakwah Islamiyah untuk diterima atau dikirim kepada orang atau masyarakat tertentu yang menjadi obyek dakwah Islamiyah.

## PENUTUP

Masyarakat Gorontalo yang memiliki falsafah *aadati hula-hula'a to syara'a, syara'a hula-hula'a to kitabullah*, sejak masuknya Islam sekitar abad ke 15 M sampai masa kini, telah mengalami proses transformasi dakwah Islamiyah dari



metode tradisional ke metode dakwah Islamiyah yang modern dengan menggunakan media yang efektif dan praktis.

Ini semua terjadi karena pelaku-pelaku Dakwah meskipun belum secara keseluruhan, telah mampu menyesuaikan ritme dakwahnya dengan kebutuhan yang berkembang di Masyarakat. Inilah pentingnya penguasaan ilmu-ilmu sosial di samping ilmu-ilmu agama bagi seorang da'i atau muballigh dalam mendakwahkan Islam. Seorang da'i harus mengetahui aspek sosiologi suatu komunitas masyarakat. Seorang muballigh harus menguasai karakter masyarakat tertentu, bagaimana dinamika sosial mereka, seperti apa kultur budaya mereka dan lain-lain sebagainya. Inilah sebahagian dari disiplin ilmu sosial yang seharusnya diketahui dan dipahami betul oleh seorang ustadz, da'i atau muballigh. [ ]

---

## ENDNOTES

1 Istilah dalam bahasa Gorontalo yang berarti Komunitas masyarakat yang masih ada hubungan kekerabatan lebih besar dari satu keluarga dan lebih kecil dari jumlah penduduk suatu desa.

2 Penyampaian Dakwah secara langsung / per person atau per kelompok.

3 Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia Sepintas Ilmu Tentang Beberapa Segi*, (Jakarta: Tinta Mas, 1974), h. 3

4 Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*

5 Risalah Maghrib adalah Ceramah singkat oleh para muballigh / para ustadz dan ustadzah yang telah di tunjuk oleh pihak Kementerian Agama, sifatnya tematik disampaikan dalam waktu kurang lebih lima menit, dan siaran ini sangat banyak direspon positif oleh masyarakat Muslim di Propinsi Gorontalo di mana sebagai buktinya hampir semua Masjid yang menggunakan pengeras suara ta'mirul masjidnya masih menyatel terlebih dahulu Risalah Maghrib ini sehingga dapat didengar langsung oleh para jamaahnya yang sementara keluar dari rumah mereka masing-masing menuju ke Masjid.

6 Program ini dalam bentuk dialog, di mana seorang atau dua orang ustadz dihadirkan ke Studio RRI dan dipandu oleh seorang moderator, kemudian melayani semua pertanyaan dari masyarakat melalui surat atau SMS yang terkait langsung dengan ajaran Islam dan lebih khusus masalah hukum Islam.

7 Program ini juga digelar dalam bentuk dialog, di mana seorang atau dua orang ustadz dihadirkan ke Studio RRI dan dipandu oleh seorang moderator, kemudian melayani semua pertanyaan dari masyarakat via telephon yang terkait langsung dengan ajaran Islam dan lebih khusus masalah hukum Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. 1974. *Islam di Indonesia Sepintas Ilmu Tentang Beberapa Segi*, Jakarta: Tinta Mas
- Daulima, Farhah. 2006. *Tahuli Mbu'i Bungale*, Gorontalo: [t.p.]
- Hidayat, Komarudin. 2001. *Agama di Tengah Kemelut*. Jakarta: Medicita.
- IAIN Syarif Hidayatullah. 1992. *Enslikopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djamban.
- Ilyas, Yunahar. 2009. *Cakrawala Al-Qur'an: Tafsir Tematik Berbagai Aspek Kehidupan*. Yogyakarta: Itqan Publishing.
- Qardhawi, Yusuf. 1993. *Al-Khashaish Al- A'amiyah Al-Islam*. Beirut: [t.p.]. cet VIII
- Sewang, Ahmad M. 2005. *Islamisasi Kerajaan Gowa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Wahid, Abdurrahman. 1989. *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M.



# PROTEKSI “ELITE AGAMA” DI WILAYAH GEMPA

Nelmaya\*

*Abstract: The earthquake occurred in West Sumatra, on September 30, 2009, not only destroyed and affected the infrastructure significantly, but also affected the super-structure. Suprastructure impact resulted in mental and psychological problems and people understanding toward the religion as well. As a consequence, the mentality of earthquake victims can be considered fragile and hence they are easily influenced by the outsiders, including the influence of the belief which leads to the spreading issue of apostasy among the victims. However, there are still developing relations within the community itself that can strengthen integrity and psychology, so that the victim communities are not prone to undergo split personality. These relations are run by religious elite parties, in which they do not only deal with religious matters but also build a network that can go down to the low-level society. In short, religious elite can solve the problems within the society. The findings were obtained from a qualitative approach with the primary data collection of indept interview.*

*Keywords: earthquake victims, religious elite, apostasy*

## PENDAHULUAN

Gempa bumi yang terjadi pada tanggal 30 September 2009 di Sumatera Barat, merupakan gempa bumi yang menelan korban dan kerugian yang tidak tanggung-tanggung, merusak inpra dan suprastruktural yang sangat besar dampaknya terhadap kehidupan masyarakat setempat. Dengan demikian gempa bumi ternyata telah merubah realitas sosial dan keagamaan masyarakat. Di sebalik perubahan itu yang paling tergoncang adalah mentalitas masyarakat, karena besarnya tekanan-tekanan yang dihadapi oleh masyarakat yang tertimpa musibah gempa tersebut, akibat mereka kehilangan anggota keluarga, harta kekayaan, pekerjaan dan traumatik dari pesritiwa itu sendiri.

---

\* Staf pengajar STAIN Sjech. M. Djamil Djambek Bukittinggi

Walaupun musibah gempa itu sudah berlalu lebih satu tahun, nampaknya efek gempa terhadap mentalitas masyarakat belum pulih, mentalitas mereka masih rapuh dan belum bangkit untuk menata kehidupan mereka. Kerapuhan ini dapat dilihat dari mudahnya mereka menerima idiologi, agama dan kepercayaan yang asing dan bertentangan dengan ajaran sebelumnya. Fenomena ini, sangat terlihat pada wilayah-wilayah korban gempa dimana kecilnya relasi elit agama dalam komunitas. Bahkan saat ini, isu permutadan dan pindah agama menjadi isu sentral pasca gempa di Sumatera Barat. Hal ini terjadi, salah satu akibat kecilnya peran dari berbagai kalangan dalam penguatan mentalitas masyarakat pasca gempa. Di samping itu, lembaga-lembaga yang

Berbeda dengan wilayah-wilayah gempa memiliki relasi elit agama yang kuat terhadap komunitas. Elite agama memegang *social role* terhadap wilayah umatnya. Umat pun berkomunikasi dengannya. Peran *social role* elit agama ini terlihat pada dua cara keberadaan seorang elit agama dalam suatu wilayah, *pertama* elite agama tersebut sudah membangun kekuatan sejak dulunya di sebuah kampung-wilayah. Di mana elite tersebut sudah terbentuk dengan kuat, melalui surau-sarau berpendidikan Islam yang dibangunnya pada satu wilayah. *Kedua*, elite agama diangkat oleh masyarakat setempat, karena masyarakat membutuhkannya. Masyarakat menobatkannya sebagai elit agama, sesuai dengan ilmu agama yang dimilikinya. Elite agama ini, diberi gelar khusus dengan sebutan *tuanku*. Ini berkembang di wilayah-wilayah pedesaan di Kabupaten Padang Pariaman Sumatera Barat. *Tuanku-tuanku* ini, sebagai institusi tempat berkomunikasi oleh masyarakat tentang sesuatu hal. Pada pasca terjadinya gempa bumi di kabupaten Padang Pariaman Sumatera Barat, *tuanku-tuanku* menjadi salah satu *agent* penguatan mentalitas masyarakat-umat. *Tuanku* ini memiliki satu otoritas nagari-satu kampung. *Tuanku*, itu juga elite agama tradisional, pada umumnya bertarikat satariyah. Kawasan-kawasan wilayah korban gempa yang memiliki elite agama, *tuanku*, ternyata babas pemasalahan pindah agama, pemurtadan dan sebagainya. Robert Bell (1970) mengatakan bahwa peran elite agama yang paling diminta saat sekarang adalah, kemampuannya dalam memperkuat mentalitas umatnya, karena pada era melliniem ke tiga ini mentalitas masyarakat sedang mengalami "pecahan" (*split*) dan oleh Nisbitt disebut sebagai mentalitas yang terbelah dan akan banyak melahirkan tindakan yang paradoksial. Tindakan paradoksial itu dapat berupa dengan mudahnya orang menukar idiologi, keyakinan, agama dan sebagainya. Bahkan dengan

mudah bersikap anarkhis. Apalagi dalam kondisi yang tidak normal, seperti adanya tekanan bencana alam, ekonomi dan sebagainya.

Tuanku adalah gelar keagamaan yang diberikan oleh masyarakat pada elit agama pada masyarakat khususnya di Pariaman, terutama pengikut tarikat satriyah. Tuanku mempunyai relasi dengan masyarakat yang mengangkatnya, relasi itu tidak hanya sekedar masalah keagamaan, tetapi lebih jauh dari itu, bahkan tuanku juga dikultuskan oleh masyarakat sebagai orang bisa mengobati penyakit, meramal sesuatu, meminta restu untuk melakukan sesuatu dan seterusnya. Ada jalinan kedekatan tuanku sebagai elit agama dengan masyarakat atau umatnya, kedekatan ini juga terlihat ketika umat sedang susah dan senang, mendapat cobaan dan sedang mendapat nikmat. Tuanku adalah tumpuan dari pencerahan bathin bagi umatnya. Ketika terjadi gempa dengan beragam polemik dan permasalahan yang timbul di dalam masyarakat, termasuk kuatnya masuknya komunitas asing kedalam masyarakat-umat Tuanku ini, relasi kekuasaan tuanku dengan umatnya dapat membangun satu kekuatan mental dan moral, sehingga pasca gempa di wilayah kekuasaan tuanku berbagai perilaku umat mengamali perbedaan yang signifikan dengan wilayah yang tidak memiliki kekuasaan tuanku. Perbedaan itu, nampak dengan menjolok di antaranya adalah melalui perubahan ideologi, agama dan kepercayaan yang ditawarkan dari luar.

Berdasarkan peranan tuanku sebagai elit agama yang demikian itu, maka permasalahan yang mendasar yang perlu diungkapkan adalah bagaimana relasi tuanku dengan umatnya, sehingga keberadaan tuanku dalam begitu berpengaruh terhadap tekanan mentalitas umat. Pada hal, tuanku ini elit agama tradisional.

Riset terdahulu menyebutkan seperti Aldine (1968) yang mengatakan adanya hubungan lingkungan yang mempengaruhi terhadap mentalitas. Lingkungan yang keos dapat menjadikan rapuhnya mentalitas. Oleh sebab itu gempa bumi adalah sebagai salah bentuk lingkungan yang juga mempengaruhi terhadap mentalitas. Hasil penelitian Kaplan dan Orlando (2009), mengungkapkan gempa bumi Sumatera Barat tidak saja mempengaruhi mentalitas anak-anak, tetapi juga orang dewasa dengan jumlah cukup signifikan, karena sebelumnya mereka tidak diberi pengetahuan tentang masalah gempa ini, sehingga terjadi gempa yang begitu dahsyat mereka mengalami shock.

*Kedua*, kajian Rebert N. Bellah dan Bell (1970) yang menyatakan keberadaan elite agama dalam situasi yang berubah sangat diperlukan untuk

membangun mentalitas umat, supaya kondisi sosial masyarakat berjalan dengan harmonis. Hal ini juga di dukung dengan pendapat Weber (Ritzer, G. & Goodman 2004), peranan agama sebagai sprit, motivasi untuk melakukan perbaikan kehidupan.

*Ketiga*, kajian Geertz (1960) yang menjelaskan relasi elite agama dengan masyarakat dan perubahan sosial mengungkapkan bagaimana pola-pola komunikasi yang dibangun oleh elite agama, sehingga elite agama mampu memberikan satu *world view* terhadap umatnya, umat menerima elite agama sebagai bahagian yang tidak terpisahkan dalam hidupnya, mentalitas umat sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh elit agama tersebut. *Keempat* kajian Silfia Hanani (2002, 2004 dan 2006) tentang ulama Minangkabau dan pengaruhnya terhadap pembentukan karakteristik masyarakat Minangkabau itu sendiri.

## PEMBAHASAN

### Ulama dan Kekuatan Sosial

Ulama merupakan salah satu *driving force* dalam penyebaran agama Islam. Keberhasilan ulama sebagai *driving force* ini didukung oleh pemikiran dan rekayasa serta pendekatan yang dilakukan oleh ulama dalam menjalankan missinya. Di samping itu, ulama juga mengerti dengan psikologis masyarakat, sehingga kehadiran agama dalam tatanan budaya tidak dianggap sebagai musuh yang menakutkan, tetapi hadir dalam keramahan dan dapat dimengerti oleh umat.<sup>1</sup>

Penyebaran Islam, yang demikian dikenal dengan penyebaran Islam yang ramah, di mana ulama tidak membawa konflik atau *violence* dalam melaksanakan missinya. Biasanya, penyebaran ajaran agama yang ramah ini, dilakukan dengan pendekatan lokal. Yakni, menjadi unsur-unsur dan sistem yang berlaku dalam masyarakat sebagai media untuk menyebarkan ajaran Islam. Pendekatan yang seperti ini, menyebabkan ajaran baru tidak menjadi “musuh” tetapi menjadi suatu komponen yang bersahabat dengan kebiasaan. Dimensi ini dapat dilihat dari ungkapan Thomas W. Arnold dalam *The Preaching of Islam*; penyebaran dan perkembangan Islam di Asia Tenggara berlangsung secara damai.

Azyumardi Azra menyoroti penyebaran damai Islam di Asia Tenggara berbeda dengan ekspansi Islam di banyak wilayah Timur Tengah, Asia Selatan dan Afrika. Di kawasan tersebut penyebaran Islam sering melibatkan kekuatan militer.<sup>2</sup> Sebaliknya penyebaran Islam di kawasan Asia Tenggara tidak melibatkan kekuatan militer. Oleh sebab itu Asia Tenggara sering disebut sebagai

wilayah Muslim yang *the least Arabicized*. Penyebaran Islam yang damai itu pada gilirannya memunculkan konsekuensi bahwa Islam Asia Tenggara lebih “lunak”, lebih “jinak” bahkan sangat akomodatif *vis a vis* kepercayaan, praktik keagamaan dan tradisi lokal.

Pada umumnya, Islam di nusantara berkembang melalui pendekatan-pendekatan kultural oleh seorang ulama. Ketika itu, aset-aset lokal dimodifikasi menjadi sarana untuk penyebaran ajaran agama, sehingga dalam kondisi seperti ini terkesan agama adaptif terhadap umatnya. Berbeda dengan pendekatan meliterisme yang radikal dan sering berbenturan. Berdasarkan kasus pendekatan kultural yang dilakukan oleh ulama ini, Taufik Abdullah menyimpulkan tiga pola penyebaran Islam di nusantara, yaitu Pola Pasai, Pola Malaka dan Pola Jawa.<sup>3</sup> Dalam ketiga bentuk pendekatan itu, ulama tetap saja menjadi figur sentral dalam pembumian ajaran Islam, bahkan ulama sangat menentukan terhadap arah Transformasi sosial. Transformasi sosial, erat kaitannya dengan perubahan sosial yang bersifat *profetik*. Untuk itu diperlukan paradigma untuk menjelaskan perubahan ini. Paradigma yang dimaksud adalah *mode of thought, mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing*.<sup>4</sup>

Pada pola Pasai, Islam dikembangkan melalui pendekatan kerajaan. Pola Malaka, pada umumnya menyentuh kultur perdagangan, yaitu mengadakan pendekatan terhadap kondisional perdagangan. Sedangkan Pola Jawa lebih kentara dilakukan melalui penaklukan pusat kekuasaan lokal. Berdasarkan tiga pola penyebaran ini, Taufik Abdullah menemukan dua bentuk penerimaan Islam dalam masyarakat. Dalam Pola Pasai dan Pola Malaka, formasi sosial Islam dalam masyarakat lebih integritas, sehingga terjadi pengisian-pengisian terhadap kultur lokal (*integrative tradition*). Sedangkan pada Pola Jawa dengan titik fokus penaklukan pusat kerajaan, maka formasi sosial Islam lebih cenderung berpola dialog yang disebut dengan *tradition of dialogue*.

Selanjutnya, Trimingham dalam menganalisa penyebaran Islam di berbagai belahan dunia termasuk di Indonesia, tidak dapat lepas dari historis dan sosiologis masyarakat. Menurutnya, Islam berkembang melalui organisasional dengan tiga fase perkembangan, yaitu fase *kangah*, fase *tariqah*, dan fase *taifah*.

Pada fase *kangah* ditandai dengan kehidupan keagamaan dan sosial yang secara relatif tidak berstruktur dan tidak terdiferensiasi, dinamika sosial masyarakat yang sederhana dan masih berada dalam alam tradisionalitas. Ulama atau guru memegang otoritas terhadap masalah keagamaan dan sekaligus sebagai figur disegani. Selanjutnya Nizami (1957) dan Rizvi (1983) mengulas



fase pertama Trimingham, menjadi bagian yang tidak terpisahkan di daerah-daerah baru Islam. Di mana aktivitas yang berlaku dalam *kangah* memegang peranan penting dalam mengintegrasikan masyarakat-masyarakat non Islam ke dalam komunitas Islam, karena pada fase *kangah* ini ulama memainkan peranan dalam bidang pendidikan, politik, budaya dan ekonomi di samping sebagai pembentuk umat yang beragama.

Penyebaran Islam pada fase kedua yaitu fase *tariqah* merupakan fase perkembangan aliran-aliran mistik, dimana ulama dalam mengakomodasi umatnya sering mengkombinasikan masalah ke bathinan dengan ajaran Islam. Sedangkan fase ketiga *taifah* merupakan fase di mana seorang ulama mempunyai sarana-sarana yang potensial untuk memperkuat eksistensinya sebagai elit agama. Dalam konteks ini, ulama tidak hanya menjadi seorang figur tetapi menjadi sumber ilmu pengetahuan, sehingga seorang ulama mempunyai murid sebagai penerus eksistensinya. Pemikiran ulama diadopsi dan dikembangkan oleh muridnya ke daerah lain.<sup>5</sup> Kondisi ini, sangat mempermudah melihat jalur aliran-aliran yang berkembang dalam masyarakat Islam.<sup>6</sup>

### **Gerakan Ulama dalam Islam**

Minimal adat tiga bentuk gerakan ulama dalam catatan sejarah perkembangan Islam, yaitu gerakan ulama tradisional, ulama pergerakan dan ulama modern. Tiga gerakan ulama ini lahir sebagai proses dalam mengakomodasi perubahan masyarakat.

#### **1. Tradisional**

Ulama tradisional tidak bisa lepas dari komunitas masyarakat tradisional. Ulama yang hidup dalam kancah masyarakat tradisional yang biasanya diliputi oleh kemiskinan, tingkah laku dan taraf pemikiran yang masih sederhana. Kondisi ini membatasi ulama dalam menyampaikan pesan keagamaan yang lebih rasional dan modern.<sup>7</sup> Ulama tradisional dalam menjalankan perannya tidak selama terikat pada pemikiran, tetapi sangat tergantung kepada kondisi komunitas yang dihadapi. Dalam konteks ini ulama tradisional dipahami sebagai elite agama yang mempunyai pemikiran tekstualitas dan kurang memperhatikan konteks realita dan rasional. Kegiatan keagamaan lebih banyak diarahkan kepada pensakralan simbol-simbol surga dan neraka, atau lebih mementingkan faktor *esotorik*, dan agak mengabaikan faktor *eksotorik*.<sup>8</sup> Oleh sebab itu dalam kalangan masyarakat tradisional agama dianggap sebagai suatu yang final dan tidak dapat diberi reinterpretasi, skriptualisme harus dipahami

seperti adanya. Pemahaman agama sering dibawa pada ranah fanatisme dan sulit menerima interpretatif rasionalitas.

Kondisi ini, menyulitkan mereka untuk mengakses perubahan dan segala sesuatu yang berbeda dari tradisi kelompoknya sering dituduh dengan penyimpangan terhadap ajaran agama. Di Minangkabau fenomena seperti itu dapat dibaca dalam alur sejarah sebelum terjadi pebaharuan pendidikan Islam<sup>9</sup>. Semula, sekolah-sekolah modern seperti yang didirikan oleh Belanda dan tempat pendidikan selain surau disebut dengan sekolah kafir.

## 2. Pergerakan

Ada tiga paradigma pemikiran Islam yang berkembang, yakni; paradigma modernisasi Islam, islamisasi dan teologi transformasi.<sup>10</sup> Tiga paradigma ini menunjukkan perubahan-perubahan yang terjadi dalam mengembangkan ajaran Islam. Tiga paradigma ini, mempunyai hubungan dengan pemikiran yang dimiliki oleh ulama sebagai elite agama.

Paradigma modernisasi Islam, lebih cenderung merekomendasikan agar umat Islam keluar dari keterbelakangan dengan cara mengadopsi kemajuan, tanpa meninggalkan sikap kritis terhadap unsur negatif dari proses modernisasi.<sup>11</sup> Pemikiran seperti ini, dikalangan ulama diwakili oleh Thaha Husain(1889-1973).<sup>12</sup> Lebih ekstrim ia mengatakan, untuk maju umat Islam harus mengadopsi kemajuan Barat sebagai proses modernisasi. Keterbelakangan umat Islam pada saat ini, adalah akibat kesalahan umat Islam itu sendiri dalam memahami ajaran agamanya.

Sementara itu, kelompok Islamisasi berasumsi, umat Islam harus menggali teks kembali dan memanifestasikannya dalam rangka menghadapi perubahan sosial.<sup>13</sup> Pada dimensi ini, pemikiran elite agama tidak terkapung dalam pemahaman teks agama belaka, tetapi menghendaki bagaimana mentransmisikan teks itu kedalam kancah realita umat, sehingga ulama menjadi *agent* transformatif. Kalangan ulama yang mewakili pendapat ini adalah Husein Haekal(1888-1956)<sup>14</sup>. Menurut teks Al-quran mengandung unsur-unsur dasar yang harus dipedomani untuk membangun sebuah peradaban. Teks dasar itu harus dijabarkan dalam kontekstualitas yang lebih luas, sehingga terbentuk integritas dalam peradaban.

Kalangan transformatif menekankan entingnya pendekatan realitas untuk mengubah umat. Di sini ulama sebagai elite agama, membuka diri terhadap realitas itu, bukan menutup dan menjauhi realitas. Pendekatan ini, didukung

oleh keilmuan yang tinggi, terhadap tekstualitas. Ulama atau agamawan tidak apatis dan fatalis terhadap realita. Pendapat seperti ini, bertolak belakang dari pemikiran elite agama tradisional, seperti yang diwakili oleh Al-Mauwdudi (1903-1979).<sup>15</sup> Menurutnya umat Islam tidak perlu bersentuhan dengan Barat dalam menata peradaban, karena ortodoksi Islam sudah cukup untuk kepentingan penataan peradaban.

Dari tiga paradigma ini paradigma puritan mungkin dapat dianalogkan kepada paradigma Al-Mauwdudi. Puritan menjalankan misi keagamaan dengan gerakan pembaruan yang keras, seperti halnya gerakan wahabi. Atau seperti kaum Mullah di Maroko yang radikal. Pemurnian-pemurnian dilakukan dalam rangka penghapusan sinkretisme dengan cara-cara kekerasan.

Di Minangkabau, gerakan pemurnian dapat dilihat dari gelombang kedua pengembangan Islam, yakni gelombang kepulangan ulama-ulama Minangkabau ke tanah air setelah menuntut ilmu di Mekkah. Mereka banyak terpengaruh oleh gerakan wahabi<sup>16</sup>. Lintas pertama pemurnian dikomandoi oleh Haraimau Nan Salapan. Mereka mempunyai gerakan yang tegas dan keras, sehingga sering berbenturan dengan masyarakat. Perbenturan ini, telah mengakibatkan eksistensi mereka tidak bertahan lama.

### 3. Modernis

Ulama modernis lebih banyak berkecimpung dalam dunia akademis dan pernah menerima pendidikan modern. Mereka mengembangkan sistem pendidikan modern tersebut sebagai basis kegiatan keagamaannya. Kelompok ulama seperti ini di Minangkabau dapat dilihat melalui ulama-ulama yang pernah menerima pendidikan dari Mesir dan ulama progresif lainnya.

Setidaknya, mereka mampu merubah *style* pendidikan lokal dari halaqah menjadi klasikal dengan memperluas bidang kajian keilmuan.<sup>17</sup> Pemikiran mereka tidak lagi terfokus pada kitab-kitab kuning warisan guru terdahulu. Kelompok ulama modernis mencoba mengakomodir dan merespon perkembangan, sehingga melahirkan institusi pendidikan modern. Misalnya, Haji Abdullah Ahmad mendirikan sekolah modernis Adabiyah yang berbeda dengan sekolah agama. Di Adabiyah diajarkan pelajaran-pelajaran umum yang sesuai dengan tuntutan perubahan. Di sini diajarkan ilmu dagang, berhitung dan seterusnya.<sup>18</sup> Muhammad Syafei juga menaruh perhatian terhadap pendidikan modern ini, menurutnya pendidikan anak nagari harus dilengkapi dengan keterampilan, sehingga dengan keterampilan itu bisa mandiri. Alasan inilah yang melatar belakangi berdirinya Institut Nasional Syafei di Kayu Tanam pada tahun 1912.

Dalam catatan Deliar Neor gerakan modernis di Minangkabau dalam rentang waktu 1900-1942, pada intinya dipelopori oleh ulama-ulama yang memiliki pemikiran responsif terhadap dinamika perubahan. Kelompok-kelompok ulama itu adalah; Syekh Ahmad Khatib, Thaher Jalaluddin, Muhammad Djamil Djambek, Abdul Karim Amarullah, Abdullah Ahmad, Ibrahim Musa dan Zainuddin Labai.<sup>19</sup>

Setelah berkembangnya pasar dalam masyarakat Minangkabau, terjadi perubahan dinamika pemikiran. Yakni; dari dinamika teologis menuju pemikiran modernis. Ketika inilah sekolah sekolah umum diterima menjadi bagian dalam kehidupan sosial masyarakat Minangkabau.

### Ulama Rujukan

Dalam perjalanan sejarah Islam di Indonesia masa lalu, eksistensi ulama paling menonjol adalah sebagai guru yang mensosialisasikan dan menginternalisasikan nilai-nilai normatif pada masyarakatnya, karena ulama *agent* utama dalam membangun pendidikan karakteristik atau pendidikan akhlak dalam masyarakatnya. Di Minangkabau, peran ulama sebagai *agent* pengsosialisasian dan penginternalisasian nilai-nilai itu yang paling dasar dari perjuangan dan pergerakannya. Hal ini dapat dilihat dari akulturasi adat dan agama dimana secara ramah elite-elite adat Minangkabau melakukan perubahan besar-besaran tradisi eksetorik yang profan menuju satu perilaku humanis religi yang dikuatkan dengan falsafah adatnya *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* (adat bersendi syariat, syariat bersendi kitabullah). Ulama Minangkabau juga dapat dipastikan, sebagai *agent* perubahan moralitas dalam kerajaan Minangkabau, hal ini dapat dibuktikan dengan terjadinya perubahan tata laku kerajaan mengatur masyarakatnya. Raja bukan lagi sebagai orang yang serta merta menjadi penguasa tunggal, tetapi raja harus membangun tata laku berdasarkan kontruksi falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* itu yang dikawal melalui sistem pemerintahan raja adat dan raja ibadat.<sup>20</sup> Dimana masing-masing memiliki tanggungjawab terhadap kesinergian tata sosial yang beradat dan beragama.

Pengaruh ulama yang begitu besar dalam merubah tata laku di Minangkabau tersebut, sangat dipengaruhi oleh kedinamisan ulama menghadapi realitas masyarakat, dimana seorang ulama tidak hanya bergumul dalam ruang ritual dan kontekstualitas tetapi membangun relasi yang harmonis dengan melihat secara jernih kearifan-kearifan lokal yang ada dalam masyarakat tersebut. Pe-

merhatian ulama terhadap kerarifan lokal ini yang menyebabkan keberhasilan ulama dalam membangun perubahan mentalitas masyarakat yang profan itu.

Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Kluchon di atas, bahwa pencerahan atau merubah prilaku masyarakat tidak semestinya melakukan modernisasi dengan meminjam konsep-konsep dari luar, tetapi mencermati dimensi kearifan-kearifan yang dimiliki oleh masyarakat tersebut, karena bagaimana pun juga dalam budaya mana pun di dunia ini setiap budaya itu memiliki dimensi orientasi atau kearifan yang berguna dalam membangun mentalitas dan moralitas lokal itu. Kluchon, menemukan lima orientasi dalam setiap budaya, kelima orientasi itu ternyata yang dibangun oleh ulama Minangkabau dalam masyarakatnya. Lima dimensi itu adalah menjelaskan; hakikat hidup, hakikat karya, persepsi manusia tentang waktu, persepsi manusia tentang alam dan hakikat hubungan manusia dengan sesama. Semuanya merupakan hal-hal yang terpenting dalam tata laku manusia, landasan moralitas dan nilai-nilai yang mengaju pada hubungan manusia secara vertikal dan horizontal atau secara esetorik dan eksetorik. Hal ini sangat menentukan terhadap tindakan manusia untuk menjaga keseimbangan dan keteraturan.

Peran ulama Minangkabau yang demikian diperkuat lagi dengan kepemilikan terhadap lembaga pendidikan. Lembaga pendidikan ini pula yang memudahkan seorang ulama melakukan difusi, transmisi dan internalisasi nilai-nilai sosial-kultural-religius ke dalam masyarakat Minangkabau. Hal ini sejalan dengan pemikiran Ivan Illich<sup>21</sup> dan Rogers<sup>22</sup>, bahwa untuk memudahkan melakukan transmisi dan internalisasi sangat diperlukan lembaga atau institusi yang bergerak sebagai pencapaian tujuan internalisasi itu.

Lembaga-lembaga pendidikan ulama-ulama transformatif di Minangkabau, selalu ramai dikunjungi oleh masyarakat dalam lintas umur. Lembaga pendidikan ulama transformatif di Minangkabau pada mulanya adalah *surau*. *Surau* dalam konteks sosial-kultural Minangkabau, bermakna sebagai tempat bermalam bagi laki-laki yang belum menikah, namun setelah *surau* dijadikan sebagai institusi pendidikan oleh ulama transformatif pengertian *surau* menjadi ruang ritual dan intelektual.

Keterujian seorang ulama di Minangkabau sangat ditentukan oleh kepemilikan *surau* tersebut. Seorang ulama di Minangkabau pasti memiliki *surau* sebagai lokus aktivitasnya dalam menjalankan misi keulamaannya. Bahkan dalam persepsi masyarakat, seorang ulama yang belum memiliki *surau* berarti keberadaannya sebagai seorang ulama di tengah-tengah masyarakat belum

dapat diterima secara penuh. Perspsi ini terkonstruksi sejak dimulainya *surau* dijadikan sebagai lembaga pendidikan Islam pertama kalinya oleh Syeikh Burhanuddin pada abak ke-16 di Minangkabau. Dimana *surau* Syeikh Burhanuddin ini dapat dikatakan sebagai universitas terkemuka pada masa itu, karena ramainya anak-anak muda Minangkabau menuntut ilmu di *surau* Burhanuddin di Ulakan Pantai Barat Pariaman dan disekitar *surau* Burhanuddin berdiri lebih 100 buah *surau* kecil tempat menginap santri-santri yang datang dari berbagai daerah dari Minangkabau. Realitas sejarah ini masih bisa dilihat-bekasnya secara utuh di Ulakan sebagai pusat perkumpulan penganut tariqat satariyah di Minangkabau saat ini.<sup>23</sup>

Kemudian, *surau* ini menjadi *icon* bagi setiap ulama di Minangkabau. Seorang ulama identitik dengan keberadaan *surau*, sehingga *surau* menjadi inti-tusi pendidikan Islam yang monumental di Minangkabau dan menjadi sebagai ruang ritual dan intelektual. Melalui intitusi inilah kiprah ulama transformatif mendesain pendidikan karakteristik yang merubah dunia sosial masyarakat Minangkabau. *Surau* sebagai ruang ritual tidak terbatas oleh usia pengunjung atau jemaahnya, tetapi *surau* sebagai ruang intelektual merupakan *surau* dijadikan sebagai basis pendidikan intelektual anak muda. Dalam pendidikan *surau* itulah terjadi pengisian-pengisian ranah keintelektualan dan moralitas.

Surau sebagai *ruang* ritual, biasanya ramai ditangi oleh masyarakat luas untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan ritual keagamaan. Ulama-ulama yang terkenal biasanya *surau*nya sangat ramai dikunjungi oleh masyarakat dan ulama itu menjadi sokoguru bagi masyarakatnya dan ajaran-ajarannya terimplikasi dalam masyarakat pengikutnya. Sedangkan *surau* sebagai ruang intelektual, merupakan *surau* sebagai agent *knowledge* transmisi ke ilmuan seorang ulama. Dalam perkembangan ulama transformati di Minangkabau, *surau* secara keintelektulan terspesialisasi menjadi keahlian keilmuan yang dimiliki oleh seorang ulama. Misalnya ulama yang ahli ilmu falakh akan banyak didatangi sebagai tempat menuntut ilmu oleh anak-anak muda yang meminati bidang tersebut, begitu seterusnya.

Dalam konteks kekinian, untuk merubah situasi sosial masyarakat dan untuk membangun moralitas anak bangsa, seorang ulama tidak cukup hanya berkutik dalam ranah dakwah bil lisan dan hal saja, semestinya memiliki media sebagai tempat kiprahnya, seperti halnya yang dilakukan oleh ulama-ulama transformatif di Minangkabau, dimana ia memiliki *surau* sebagai institusi pendidikan yang sangat berpengaruh terhadap perubahan corak sosial lokalitas,

karena di surau seorang ulama mempunyai orotitas dan kegiatan yang luas aplikatif memiliki dampak cukup signifikan terhadap realitas sosial masyarakat.

Ulama-ulama dalam membentuk pendidikan karakteristik terhadap komunitasnya, tidak terlepas dari keberhasilannya melakukan pendekatan-pendekatan yang responsif teologis. Pendekatan yang berbasis terdialogkannya ranah tekstualitas dengan kontekstualitas dengan bahasa umat yang mudah dicerna, tanpa mengabaikan kharismatik dan keramahan yang dimiliki oleh seorang ulama tersebut.

Weber<sup>24</sup> menyebutkan untuk melakukan perubahan atau pengisian interpersonal atau ranah psikologis manusia sangat diperlukan simbol-simbol acuan. Dalam masyarakat yang sedang mengalami perubahan simbol acuan itu dapat diperoleh melalui ketokohan kharismatik seseorang, oleh sebab itu penginternalisasian pendidikan kharakteristik sangat tergantung pada kemampuan ulama transformatif menjadikan dirinya sebagai basis rujukan perilaku di samping rujukan ke tinggian ilmunya.

Di Minangkabau ulama selalu menjadi rujukan dalam bertindak, berbuat dan melakukan perubahan-perubahan. Hal ini terlihat dari tradisi-tradisi baik keilmuan-keintelektualan-tindakan sosial seorang ulama transformatif dibangun yang sama oleh murid-murid yang pernah belajar di *surau* ulama tersebut. Menurut Azyumardi Azra<sup>25</sup> perubahan sosial dan pencorakan sosial dalam masyarakat Minangkabau, merupakan hasil daripada kemampuan ulama-ulama di Minangkabau membuat *link* komunitas keulamaan. *Link* komunitas itu berkembang setelah seseorang kembali ke kampung halamannya setelah menuntut ilmu dengan seorang ulama. Rujukan-rujukan yang menjadikan desain sosial bercorak sesuai dengan hulu *link* rujukan itu.

Pengaruh yang paling signifikan lagi ulama transformatif sebagai rujukan ini adalah, masyarakat sekitar kawasan surau tempat seorang ulama menjalankan peran dan fungsinya. Dimana seorang ulama dan suraunya menjadi *icon* sosial dalam satu kawasan. Ulama betul-betul menjadi rujukan dalam satu kawasan, sehingga teologis sosial kawasan sangat berkonotasi pada seorang ulama. Kedekatan dan pengaruh seorang ulama itu, terlihat lagi dari segi penamaan *surau* yang diberikan masyarakat, *surau* seorang ulama selalu diberi oleh masyarakat dengan nama kawasan dimana *surau* itu berada dan sekaligus *surau* itu menjadi simbol sosial sebuah kawasan. Sekaligus surau itu menjadi alat kontrol bagi masyarakat setempat dalam mencermati berbagai dinamika.

## Realitas Keagamaan dan Sosial Pascagempa

Gempa bumi tanggal 30 September 2009 selain menelan korban dan kerusakan yang tidak terhitung ternyata gempa bumi untuk beberapa daerah memberikan fungsional terhadap keterisolasian, membuat adanya hubungan interkasi beberapa daerah yang tidak terjamaah oleh banyak orang menjadi terjamaah, menjadi berinterkasi dengan dunia luar dan beragam masyarakat bahkan termasuk oleh media massa baik elektronik maupun cetak.

Interkasi yang terjadi tidak hanya dalam lintas komunitas tertentu saja, tetapi berlaku untuk banyak orang dengan status sosial, agama dan pendidikan yang beragam dengan misi kemanusiaan yang berbeda-beda pula. Ada dilatar belakangi oleh keyakinan, kemanusiaan dan seterusnya, sehingga wujud dari keprihatinan itu muncul dengan beragam-ragam. Ada wujudnya berupa ekonomis, bantuan makanan, bantuan pemulihan psikologis dan bahkan ada dalam misi-misi tertentu, termasuk misi keagamaan.

Beberapa isu dan kasus di beberapa wilayah bencana gempa, seperti diceritakan oleh masyarakat munculnya gerakan-gerakan yang berbeda dari tradisi atau kondisi sebelum gempa. Isu yang paling kuat adalah masalah isu kristenisasi. Gerakan yang berkaitan dengan penyebaran-penyebaran ajaran kristian baik secara nyata maupun secara terselubung.

Secara psikologis, gerakan ini sangat mudah diterima ketika masyarakat mengalami split personaliti kegoncangan-kegoncangan akibat berbagai kondisi termasuk oleh bencana alam. Di mana masyarakat tengah kehilangan material dan trauma terhadap kondisi kehidupan, serta bagaimana masa depannya. Kondisi yang seperti ini sangat mudah dipengaruhi dengan berbagai imbalan, seperti imbalan ekonomi. Imbalan ini bisa saja dengan memutar balikkan keyakinan atau idealis yang dimiliki.

Salah satu isu yang paling kuat dan sangat menjadi perhatian dari masyarakat adalah isu *kristenisasi* penyebaran ajaran-ajaran kristen melalui berbagai cara, diantaranya melalui kompensasi makanan, bantuan dan sebagainya. Isu ini menjadi pesan berantai melalui sms dan info mulut ke mulut pada masyarakat luas. Ternyata daerah-daerah yang menjadi isu tersebut adalah daerah-daerah yang terpelosok dan daerah-daerah yang mengalami kerusakan yang sangat berat. Tetapi beberapa daerah terpencil dan rusak parah lainnya, kegiatan missionaris kristenisasi itu tidak terlihat, hal ini disebabkan salah satunya adanya relasi-selasi sosial berupa jejeringin yang dibangun oleh masyarakat untuk memfilterisasi sesuatu hal yang masuk pada lingkupnya.



Bagi masyarakat Minangkabau, agama merupakan salah satu hal yang terpenting dalam lingkup kehidupannya. Agama telah menjadi penyeragam sosial dan ikatan sosial yang membangun integritas, bahkan identitas seperti yang dikatakan oleh Hamka bahwa agama Islam adalah tanda identitas pertama dalam mendefinisikan orang Minang (Hamka, 1971). Walaupun, pada kenyataannya agama itu tidak muncul sebagai pembentuk realitas sosial dan bahkan muncul hanya dalam bentuk ritual-ritual saja dan ritual itu yang dianggap sebagai pencitraan masyarakat yang beragama.

Potret keagamaan yang demikian itu, dibangun oleh satu garis komando, garis yang dibentangkan berdasarkan aliran tariqat dengan seorang guru yang memegang otoritas. Guru atau ulama ini memiliki hubungan yang kuat dengan masyarakatnya. Malahan, kehadiran ulama itu tidak hanya dihargai sebagai seorang yang *alim* dengan ajaran Islam, malahan melebihi dari itu, dimana ulama juga dimaknai sebagai seorang yang serba tahu, ia sebagai tempat bertanya ketika kehilangan, bertanya tentang hari baik bulan baik untuk berangkar, bahkan dijadikan sebagai orang yang menyembuhkan penyakit. Hal ini dapat direkam dari informasi yang diberikan masyarakat:

“Bagi kami *tuanku* ulama yang di surau sebagai imam, imam dalam sholat, imam dalam beragama serta tempat kami bertanya segala hal. Ketika kami turun ke sawah, untuk mendapatkan hasil pertanian yang baik kami bertanya pada *tuanku*, ketika kami kehilangan kami berupaya untuk mencar tahu kepada dia juga ketika kami akan mendoa selamat yang mendoanya juga *tuanku*”

Kondisi kegamaan seperti itu kata Geertz merupakan sebuah realitas yang saling meresponsif sehingga kehadiran agama tidak menjadi pemicu konflik atau radikalisme. Agama bersahabat, walaupun pada kenyataannya ditemukan adanya tindakan-tindakan yang berserbangan dengan ajaran agama itu. Pada dasarnya kedatangan agama yang seperti ini, menyebabkan Islam itu diterima dengan luas, ia tidak membabat habis budaya dan adat istiadat masyarakat. Ada toleransi yang terbentuk. Toleransi ini yang menyebabkan agama tersebut, menjadi melekat pada masyarakat, sehingga ketika datang ajaran-ajaran lain sukar untuk diterima oleh kelompok masyarakat tersebut.

### **Interpretasi Masyarakat Terhadap Ulama**

Sebagaimana Khan (1993), menemukan bahwa seorang tokoh agama di Minangkabau pedalaman adalah seorang manusia yang dianggap serba bisa

melebihi dari keulamaannya. Ulama tidak hanya sebagai *tukan* doa tetapi juga kadang-kadang menjadi tabib dan peramal. Intretasi ini masih berlaku sampai saat ini. Ulama-ulama di pedalaman masih dimaknai seperti yang dikatakan Khan. Hal ini berlaku pada realitas *tuanku* sebagai pemegang otoritas agama di Ulakan dan daerah-daerah sekitar penyebaran tariqat Satariyah.

*Tuanku* sebagai orang ulama dalam masyarakat penganut tariqat satariyah peranannya yang paling menonjol adalah menjadi seorang penanggung jawab agama dalam satu masyarakat nagari. Ia diangkat oleh masyarakat dan kemudian diserahkan padanya sebuah surau untuk dipertanggungjawabkannya sesuai dengan tujua keagamaan. Biasanya pada setiap nagari memiliki satu orang tuanku dan tinggal pada surau nagari. Dahulu seorang *tuanku* itu yang mendirikan surau untuk mengembangkan pengajaran agama. Namun, saat sekarang tuanku diberikan surau oleh nagari untuk dipertanggungjawabkannya. Surau itu lambang atau simbol otoritas seorang tuanku.

Di samping surau, seorang tuanku dibuatkan tempat tinggal untuk keluarganya dan kehidupannya dibiayai oleh masyarakat, melalui iyuran dan sedeqah beras dari masyarakat nagari tersebut. Biasanya tuanku-tuanku yang *ditanam* di surau ini, selain mengimami sholat ia juga mengajar mengaji dan agama.

Tradisi-tradisi yang dibangun oleh ulama di surau tersebut pada hakiikatnya menambah pemaknaan terhadap *tuanku* memiliki legalitas keagamaan yang tinggi. Ia tidak boleh dipanggil dengan namanya, tetapi mesti dipanggil dengan *tuanku* sebagai gelaran kebesaran yang diberikan oleh masyarakat padanya. Gelaran *tuanku* itu dinobatkan oleh masyarakat, ia tidak diberikan begitu saja tetapi diberikan melalui upacara pemberian gelar kebesaran *tuanku* pada seseorang.

Gelaran tuanku itu diperoleh oleh seseorang setelah berhasil menamatkan *kaji* atau setelah menuntut ilmu pada seorang ulama atau *tuanku*. Gelaran *tuanku* itu pada dasarnya sama dengan gelar kehormatan yang lainnya, namun saja gelar ini khusus diberikan pada seseorang yang telah menyelesaikan menuntut ilmu keagamaan pada seorang ulama atau tuanku atau ulama yang telah terkenal dikalangan masyarakat.

Tuanku itu tidak hanya dianggap mampu mengimami sholat, mengaji baca al-Quran tetapi juga dijadikan tumpuan dalam menyelesaikan urusan-urusan keagamaan, ia juga merupakan pemimpin doa bagi masyarakat, pemimpin dalam penyelenggaraan jenazah dan seterusnya. Kepercayaan-kepercayaan masyarakat pada tuanku telah menjadikan tuanku sebagai tempat sandaran untuk

berinfak, bersedeqah dan berzakat fitrah. Masyarakat lebih afdhal merasakan memberikan sesuatu itu pada *tuanku* dibandingkan pada yang lain, seperti berzakat lebih afdhal memberikan pada *tuanku* walaupun disekelilingnya banyak orang miskin.

Intretpretasi masyarakat terhadap *tuanku* adalah, *tuanku* merupakan orang yang dekat dengan agama dan Tuhan asumsi seperti itu, merasakan apa yang diberikan pada *tuanku* lebih berkah dibandingkan diberikan pada yang lain. *Tuanku* dijadikan sumber keberkahan, asumsi yang paling tempat adalah bahwa *tuanku* itu bagi masyarakat merupakan “perwakilan” Tuhan di dunia.

Oleh sebab itu *tuanku* dalam masyarakat merupakan satu garis komando dalam bidang keagamaan. Pemimpin paling atas relijiusita masyarakat dan diyakini sebagai seorang dipercaya dalam berbagai hal, tidak saja dipercaya faktual dan realitas tetapi juga sampai pada abstraksi. Pandangan masyarakat yang seperti ini terhadap *tuanku* sangat erat dengan bangun-bangun jejeringat relijius yang dibuat oleh ulama terhadap masyarakatnya. [ ]

---

## ENDNOTES

<sup>1</sup> Lihat Schrieke, dalam *Isla di Asia Tenggara dalam Perpektif Sejarah*. Ulama di Minangkabau tidak hanya sebagai simbolisasi keagamaan, tetapi perannya melebihi sebagai simbol keagamaan itu. Ulama-pemuka agama, di Minangkabau semula merupakan sebuah strata yang paling tinggi dalam masyarakat, dengan demikian bergaining posisi ulama dalam masyarakat sangat jelas. Ulama adalah figur sentral, yang sangat menentukan kepada pergerakan sosial order masyarakat. Disamping itu ulama juga hadir ditengah-tengah umatnya, sebagai komunikan yang mampu mengkomunikasikan persoalan umat, sehingga tidak heran di Minangkabau ulama sekaligus sebagai agent pergerakan, seperti halnya ulama dalam kasus pemberontakan perani di Banten.

<sup>2</sup> Azyumardi Azra, *Renasains Islam Asia Tenggara*.

<sup>3</sup> Taufik Abdullah,

<sup>4</sup> Kuntowijoyo dalam *Paradigma Sosial*

<sup>5</sup> Azyumardi, Azra, dalam *Jaringan Ulama*, menyebutkan penyebaran ajaran Islam ini disebut dengan transmisi *knowledge* yakni; penyebaran Islam kedaerah lain melalui adopsi seorang murid terhadap keilmuan guru lalu dikembangkan ke daerah lain, mungkin ini pula yang dikatakan dengan jaringan ulama; yakni jaringan keilmuan yang dikembangkan keberbagai daerah. Penyebaran agama seperti ini, sebenarnya juga berlaku dalam tradisi keilmuan agama lainnya, sehingga agama itu tersebar keseluruh wilayah.

<sup>6</sup> Konteks ini, digambarkan Silfia Hanani dalam *Surau Aset Lokal Yang Tercecer*, bahwa aliran tarekat yang dianut guru akan dikembangkan oleh muridnya; apabila seorang guru tarekat beraliran naqsabandiah maka muridnya otomatis mengembangkan aliran yang sama. Dengan

adanya persamaan alur aliran ini sangat mudah menjajaki pusat penyebaran. Dan sangat mudah pula mengklaim aliran-aliran yang dianut oleh suatu masyarakat.

<sup>7</sup> *Ibid*, h.45.

<sup>8</sup> Lihat Budy Munawar dalam Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat dan Baca juga Koentowidjoyo dalam Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi, bahwa keseimbangan antara eksetorik dan esetorik diperlukan untuk menghadapi realita dan sekaligus sebagai transformasi sosial.

<sup>9</sup> Lihat Muhammad Hatta, *Memoir*. Bandung. Swarnadwipa. 1979. Terutama lika-liku pergulatan sekolah, antara sekolah agama dan sekolah Belanda yang dijuluki oleh para pemuka agama dengan sebutan sekolah kafir.

<sup>10</sup> Lihat lebih lanjut Yudi Latif.

<sup>11</sup> *Ibid*

<sup>12</sup> Lihat Thaha Husain dalam *Mustaqbal al-Saqafah fi Mishr*, Bairut, Dar al-Kitab al-Lubnany. 1973.

<sup>13</sup> Lihat Yudi Latif, *ibid*

<sup>14</sup> Lihat Muhammad Husein Haekal, dalam *Al-Hukamat al Islamiyah*, Dar al-Maarif. Tt.

<sup>15</sup> Lihat Abu al-A'la al-Mauwdudi, dalam *Islamic Law and Constitution*, Lahore, Pakistan Publication, Ltd, 1977).

<sup>16</sup> Lihat Silfia Hanani, dalam *Surau Aset Lokal Yang Tercecer*.

<sup>17</sup> Lihat Delier Noer dalam *Gerakan Meren Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta, LP3ES. H. 15.

<sup>18</sup> Semula ilmu-ilmu baru, diajarkan pada sekolah-sekolah yang didirikan kaum penjajah, yang oleh masyarakat lokal disebut sebagai sekolah kafir. Pada awalnya ilmu-ilmu umum itu sulit diterima oleh kaum agama, malahan agak mengabaikannya. Hanya mementingkan ilmu-ilmu agama yang dipelajari, sehingga ada kesenjangan dalam menghadapi realita, yakni kesenjangan eksetorik dengan esetorik.

<sup>19</sup> Deliar Noder, *Ibid*, h.38-50.

<sup>20</sup> Silfia Hanani. 2002. *Surau aset lokal yang tercecer*. Bandung: PT. Humaniora. Raja adat merupakan raja yang bertanggungjawab terhadap kedinamikan adat (eksetorik), sedangkan raja ibadat adalah raja yang bertanggungjawab masalah esetorik.

<sup>21</sup> Illich, I. 1996. *Celebration of awerness: A call for institutional revolution*. USA. Pantheon Books.

<sup>22</sup> Rogers, E.M. 1983. *Diffusion of Innovation*. USA. The Free Press.

<sup>23</sup> Azyumardi Azra, menyebutkan surau Burhanuddin merupakan institusi pendidikan Islam yang tidak dapat dipisahkan dari sejarah sosial Islam Minangkabau. Pendidikan surau yang dibangun oleh Burhanuddin ini, pada dasar yang merubah peta perilaku masyarakat Minangkabau. Silfia Hanani dalam *Surau Aset Lokal yang Tercecer*, menemukan bahwa Burhanuddin adalah figur ulama transformatif pertama bagi masyarakat Minangkabau tersebut, karena direkonstruksinya pendidikan akhlakul kharimah berdasarkan pendekatan-pendekatan lokalitas, religiusitas yang sangat tidak merusak khasanah masyarakat, sehingga kedatangan Islam dengan mudah merubah dimensi-dimensi sosial profan lokalitas.

<sup>24</sup> Lihat apa yang dijelaskan Weber tentang pemimpin kharismatik dalam *On charisma and institution building*.

<sup>25</sup> Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama*, menjelaskan bagaimana link-link yang dibangun oleh ulama, dimana setiap linknya membangun komunitas sosial yang sama.

## DAFTAR PUSTAKA

- Daya, Burhanuddin. 1990. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera* Thawalib. Tiara Wacana. Yogyakarta.
- Bellah, Robert N. 2000. *Beyond Belief Esai-Esai Tentang Agama di Dunia Modern*. Paramadina. Jakarta.
- Berger, Peter. L. 1991. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. LP3ES. Jakarta.
- Dove, M.R. 1985. *Peranan kebudayaan tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan PT. Gramedia.
- Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary From of The Religius Life*. New York.
- Gazalba, Sidi. 1983. *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Pustaka Antara. Jakarta.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion Islam of Java*. Glencoe Illinois. Free Press.
- 1973. *Islam Observed: Religious Development In Marocco and Indonesia*. Chicago: University Chicago Press.
- Gibb, H. A.R. 1961. *Modern Trends in Islam*. Chicago. University Chicago Press
- Giddens, A. 1991. *Modernity and self-Identity self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Hamka, 1978. *Islam dan Adat Minangkabau*. Panjimas. Jakarta.
- Hanani, Silfia. 2002. *Surau aset lokal yang tercecer*. Bandung: PT. Humaniora.
- , 2004. Revivalisme pemikiran ulama Minangkabau. *Analisis*. I/ no 3. Bukittinggi: STAIN Press.
- , 2004. *Dialog Filosof dan Religius*. Bandung. Humaniora.
- , 2009. Memutus Rantai Perdagangan Manusia, Melalui Ajaran Berkeadaban. *Marwah*. Vol 2. 2009. UIN Pekanbaru Press.
- Illich, I. 1969. *Celebration of awerness: A call for institutional revolution*. USA. Pantheon Books.
- Koentjaraningrat. 2000. *Kebudayaan mentalitas dan pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Maslow, Abraham H. 1970. *Motivation and Personality*. New York. Hasper & Row Publisher.

- McClelland, D. 1961. *The achieving society*. USA: Van Nostrand Company.
- Nasution, S. 1996. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Tarsito. Bandung
- Nazir, M. 1985. *Metode Penelitian*. Ghalia Indonesia.. Jakarta.
- Parson, Talcott. 1968. *The Structure of Social Action*.. The Free Press. New York.
- Pals, Daniel L. 2001. *Seven Theories of Religion*. Qalam. Yogyakarta.
- Wasim, dkk. 2004. *harmoni Kehidupan Beragama; Problem Praktik dan Pendidikan*. Yogyakarta. Oasis Publisher.
- Weber, M. 1974. *On charisma and institution building*. Chicago: Chicago University Press.
- Vredenburg, J. 1984. *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*. Gramedia. Jakarta.
- Yin, Robert. K. 1996. *Studi Kasus Desain dan Metode*. J. PT. Raja Grafindo Persada. Jakarta



# MEMAKNAI TERMINOLOGI FAKIR DAN MISKIN DALAM KONTEK AMIL ZAKAT MASA KINI

Rahman Ritonga\*

**Abstract:** *Other than having the religious dimension *hablum minallah*, zakat also reflects social dimension *hablum minannas*. These two dimensions will be realized only if the implementation is in line with Islamic law which is based on the Qur'an and the sunnah of the prophet. The most dominant receiver of zakat knows as *mustahik zakat* is the needy and the poor. The distribution of the zakat can be carried out by national committee of zakat formed by the government based on the constitution and can also be carried out directly by the one who intended to pay zakat known as *muzakki* to the needy and the poor known as *mustahik*. Lately, the distribution of zakat has caused some humanity problems; it even has become the most addressed social issues among the muslim community since there is an indication that the applications violate islamic laws. Therefore, this book tries to address the problematic issues in the distribution of zakat in order to prevent the distribution problem so that zakat can be regarded as a social religious activity which can also be highly valued by Allah.*

**Key words:** *Zakat and The needy and the poor*

---

\* Dosen STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi



## PENGERTIAN FAKIR DAN MISKIN

Kedua golongan ini termasuk golongan yang sedang tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar minimalnya, sehingga mereka tidak dapat hidup secara layak sebagaimana layaknya manusia makhluk yang dimuliakan Allah. Mereka tidak punya rumah yang layak huni, makanan yang layak saji dan cukup untuk mempertahankan hidup, sandang yang layak pakai dan memadai untuk melindungi tubuh dari gangguan cuaca dan iklim yang kurang bersahabat, uang untuk memelihara kesehatan dan biaya pendidikan dan kebutuhan lainnya. Semuanya atau salah satu di antara kebutuhan dasar itu tidak terpenuhi secara layak. Untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar itu mereka mengharapkan bantuan orang lain baik berupa zakat, sedekah, infak maupun bantuan dalam bentuk lain.

Meskipun dari segi sosial ekonomi, kedua golongan itu memiliki nasib yang sama, namun para ahli fikih tertarik untuk mendiskusikan perbedaan keadaan yang dialami kedua golongan tersebut. Persoalan yang mereka diskusikan ialah, golongan manakah dari keduanya yang paling parah kesulitan hidupnya dan oleh karenanya harus diprioritaskan dalam pendistribusian zakat.

Komentar Sayid Sabiq, seorang ahli fikih dari Mesir, dalam kitabnya *Fiqh al-Sunnah*, bahwa golongan fakir ialah orang-orang yang tidak memiliki harta kekayaan senilai satu nisab (jumlah minimal harta kekayaan yang wajib dikeluarkan zakatnya)<sup>1</sup>. Ketentuan itu dapat dipahami dari hadis Rasulullah yang diterima dari Mu'az bin Jabal "Zakat itu diambil dari golongan orang yang kaya dan diberikan kepada golongan orang yang fakir" (HR. al-Jama'ah). Dari hadis ini dipahami bahwa dari segi keadaan ekonomi, manusia dibagi kepada golongan yang kaya dan golongan yang miskin. Jika ia memiliki kekayaan satu nisab minimal termasuk kaya, jika tidak maka ia tergolong miskin.

Wahbah al-Zuhayli, tokoh fikih dari Siriya, mengatakan bahwa golongan fakir itu menurut Syafi'iyah dan Hanabilah ialah orang yang tidak memiliki kekayaan yang dapat memenuhi kebutuhan primernya sehari-hari dan tidak pula memiliki usaha yang dapat menghasilkan kebutuhan layak, tidak punya anak, istri atau orang tua yang menafkahnya sehingga tidak ada rumah yang layak, makanan yang cukup dan pakaian yang sederhana. Sedangkan orang miskin ialah orang yang punya usaha dan mampu mengelolanya akan tetapi penghasilannya tidak mencukupi untuk kebutuhan dasar minimalnya, sehingga tidak tinggal di rumah layak huni, makan yang sehat, dan sandang yang mema-

dai sesuai dengan perubahan iklimnya. Jika dipersentasikan, orang yang fakir hanya mampu menghasilkan di bawah 50% dari kebutuhan pokoknya dan orang miskin mampu menghasilkan antara 50% sampai 75% dari kebutuhan pokoknya.<sup>2</sup> Dari pendapat ini tersimpul bahwa kesusahan hidup yang dialami golongan fakir lebih parah dari yang dialami golongan miskin.

Ada beberapa sebab terjadinya kefakiran dan kemiskinan ini, di antaranya karena tidak punya pekerjaan sama sekali sehingga ia menganggur atau ada pekerjaan namun penghasilannya masih jauh dari mencukupi kebutuhan dasarnya. Atau ada lowongan pekerjaan yang layak dan menjanjikan, tetapi ia tidak memiliki kualifikasi yang sesuai dengan pekerjaan itu, seperti orang cacat fisik atau mental sehingga tidak berdaya bekerja. Biasanya orang seperti ini banyak ditemui di kota-kota dengan profesi meminta-minta. Atau ada lowongan kerja dan ada daya untuk bekerja, namun karena harus menunggu orang tua atau anak yang sedang dirawat bertahun-tahun maka ia kehilangan pekerjaan yang mengakibatkan hidupnya dalam keadaan fakir dan miskin.<sup>3</sup>

Imam Abu Hanifah mengomentari bahwa golongan fakir itu ialah orang yang mempunyai harta kurang dari satu nisab atau cukup satu nisab tetapi habis digunakan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Imam Malik mengatakan orang fakir adalah orang yang mempunyai harta yang tidak cukup memenuhi kebutuhannya untuk satu tahun. Imam Ahmad, mengatakan bahwa orang yang mempunyai harta tapi tidak cukup memenuhi setengah dari kebutuhannya.

Dalam hal golongan orang miskin, menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Malik adalah orang yang memiliki harta yang bisa memenuhi setengah dari kebutuhan pokoknya. Sayid Sabiq mengatakan bahwa orang miskin bagian dari fakir, meskipun dilihat dari segi kebutuhan dan kekurangannya memiliki perbedaan dari segi kualitas.

Terlepas dari polemik mengenai siapa yang lebih susah hidupnya antara golongan fakir dan miskin, ulama fikih telah sepakat mengakui bahwa kedua golongan ini adalah golongan yang berhak menerima zakat. Mendahulukan golongan yang fakir dari miskin pada urutan penerima zakat dalam surat al-Taubah ayat 60, dapat diikuti sebagai petunjuk untuk mengutamakan pemberian zakat dari golongan miskin. Sekali lagi ditegaskan bahwa zakat disyariatkan untuk memenuhi kebutuhan dasar minimal orang yang tidak mampu menutupi kebutuhan dasarnya secara minimal.

## JENIS KEBUTUHAN DASAR FAKIR DAN MISKIN

Allah telah menciptakan manusia sebagai makhluk yang terhormat dan termulia. Derajatnya berada di atas derajat makhluk lainnya. Oleh karena itu, manusia memiliki kebutuhan dasar yang layak dan terukur. Kebutuhan dasarnya berdeda dengan kebutuhan dasar makhluk lainnya. Kebutuhan dasar minimum ialah kebutuhan yang harus terpenuhi secara layaknya manusia yang mulia dan khalifah Allah di bumi. Jika kebutuhan ini tidak terpenuhi secara wajar dan layak maka ia tergolong berkekurangan yang membutuhkan bantuan yang lain agar dia menikmati kehidupan layaknya sebagai manusia. Manusia tidak pantas tinggal di rumah yang tidak layak huni, tidak mengkonsumsi makanan yang tidak memenuhi standar gizi, memakai pakaian yang tidak memenuhi standar wajar, menikmati kesehatan yang buruk serta berpendidikan yang rendah. Jika hal ini tidak terpenuhi maka ia tergolong hidup tidak layak alias fakir atau miskin. Disebut hidup tidak layak karena hal-hal tersebut merupakan kebutuhan dasar untuk keberlangsungan hidupnya secara manusiawi.

Para ahli psikologi dan sosiologi, membagi kebutuhan manusia itu kepada kebutuhan jasmani/fisik dan kebutuhan rohani/non fisik. Akan tetapi dalam kontek zakat, kebutuhan dasar dimaksud adalah kebutuhan fisik dalam bentuk material. Hal ini dipahami dari ketentuan syariat zakat, di antaranya:

1. Harta kekayaan yang wajib dikeluarkan zakatnya ialah emas, perak dan uang, kekayaan dagang, hasil pertanian, binatang ternak, penghasilan profesi (uang) dan kekayaan rikaz (yang terpendam). Jika harta zakat yang diberikan kepada mustahik untuk menutupi kekuarangan kebutuhan dasar minimal mereka adalah materi (harta yang dizakatkan) maka kebutuhan dasar minimum yang ditutupi itu adalah kebutuhan dasar materi bukan kebutuhan dasar spiritual.
2. Bahagian zakat yang diberikan kepada mustahik, seperti golongan fakir dan miskin itu ialah dalam bentuk materil. Misalnya, penyerahan emas kepada mereka jika yang dizakatkan itu emas, hewan jika yang dizakatkan itu hewan, biji-bjian jika hasil pertanian, uang jika yang dizakatkan itu uang dan seterusnya. Hal ini mengindikasikan bahwa kebutuhan fakir dan miskin itu adalah material.
3. Para ulama fikih sepakat, seseorang disebut fakir atau miskin, sebagai penerima zakat, karena tidak mampu memenuhi kebutuhan jasmaninya yaitu kebutuhan makan, pakaian dan tempat tinggal yang semuanya dikategorikan harta (materi)<sup>4</sup>.

4. Hadis Rasul yang sudah ditahkiq oleh al-Banani sebagai hadis yang sahih, sebagai berikut:

لا يجد غني يغنيه ولا يظن له فيتصدق عليه ولا يقوم فيسأل الناس

*“Dari Abi Hurairah, Nabi bersabda: Tidak disebut miskin orang yang meminta-minta kepada manusia lalu diberi kepadanya satu suap atau dua suap makanan, satu atau dua biji tamar. Akan tetapi yang disebut miskin itu ialah orang yang berusaha namun tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya dan tidak bisa memperbaikinya lalu kepadanya diberi zakat dan iapun tidak meminta-minta kepada manusia lagi”. Jelas dalam hadis itu bahwa kebutuhan orang yang miskin itu adalah makanan jasmani.<sup>5</sup>*

5. Penelitian Prof. Muhammad Farij al-Wajdi, seorang peneliti ilmu-ilmu social dari Mesir, menemukan bahwa kemiskinan sudah ada sejak awal-awal kebudayaan manusia. Di berbagai bangsa selalu ditemukan dua golongan manusia, ada yang miskin dan ada yang kaya. Orang kaya dalam pandangan mereka ialah orang yang memiliki tanah, rumah dan harta yang dapat memenuhi kebutuhan hidup. Dan orang miskin ialah orang yang tidak punya tanah, rumah dan harta lainnya sehingga mereka susah mendapatkan lahan pertanian untuk makan, susah mencari tempat tinggal dan lain-lain<sup>6</sup>.
6. Realitas sejarah kehidupan sosial manusia sejak awal kebudayaannya, memberi petunjuk bahwa kebutuhan dasar manusia ialah makanan dan minuman sekedar untuk mempertahankan hidup siang dan malamnya. Kemudian mereka mencari tempat untuk sekedar melindungi diri dari hujan dan panas serta gangguan makhluk lainnya serta busana sekedar penutup bagian tubuh sensitifnya. Ketiga kebutuhan dasar ini bersifat materil atau jasmaniyah.

Semua alasan di atas menyusun kesimpulan bahwa kebutuhan dasar manusia adalah bersifat materil atau jasmaniyah. Kebutuhan dasar dimaksud ialah sesuatu yang dibutuhkan bila hal itu tidak terpenuhi maka kehidupannya berlangsung secara tidak layak atau wajar sebagai manusia. Kesimpulan seperti ini telah direkomendasikan lebih awal oleh Wahbah al-Zuhali, tokoh

fikih dari Siriya, ketika ia membicarakan kondisi kehidupan orang yang fakir.<sup>7</sup> Jika ada perintah membayarkan zakat kepada orang yang miskin untuk menutupi kebutuhan dasar minimalnya, maka yang dimaksud adalah kebutuhan jasmaniyah tersebut. Dengan demikian dalam kontek zakat ini, kebutuhan rohani bukan merupakan sasaran zakat.

Konsep kebutuhan dasar yang dirumuskan oleh ahli fikih sebagaimana yang diinformasikan di atas, dapat dimaklumi karena dalam merumuskan pemikiran fikih mereka tidak dapat dihindari dari pengaruh kondisi dan situasi kehidupan masyarakat tempo itu. Al-qur'an dan sunnah itu sangat elastis dan interpretatif, sehingga pemikiran mujtahid pun tidak terkurung oleh satu kondisi dan situasi, melainkan terbimbing oleh semua kondisi dan zaman.

Jika pada ketika pensyariatan zakat untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia yang berkekurangan, dipahami sebagai kebutuhan jasmaniyah adalah rasional dan dimaklumi karena saat itu, masyarakat belum berpikir kebutuhan lain. Zaman ini sudah jauh berbeda dengan zaman dua belas bahkan empat belas abad silam. Perkembangan manusia melaju pesat sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Seiring dengan perkembangan itu maka kebutuhan dasar manusia ikut bergerak berubah tidak hanya terbatas kepada kebutuhan dasar jasmani seperti makan, minum, tempat tinggal dan pakaian, melainkan juga kebutuhan kesehatan, pendidikan dan kebutuhan sosial.

Adapun kebutuhan pokok manusia yang harus terpenuhi untuk melangsungkan kehidupan secara layak, seperti yang dikemukakan oleh para pakar fikih dan sosial ialah:

a) Kebutuhan tempat tinggal (*maskan/ papan*)

Kebutuhan papan ini meliputi rumah yang memiliki kamar mandi, kamar tidur dengan ranjangnya, WC, ruang tamu dengan perabotnya dan dapur dengan alat-alat masaknya. Selain itu harus dilengkapi dengan alat penerang yang memadai dan pentilasi.

b) Kebutuhan makan dan minum (*math'am/ pangan*)

Kebutuhan terhadap pangan ini meliputi sebilan bahan pokok (sembako) yang sudah ditentukan oleh pemerintah melalui dinas kesehatan yaitu beras, daging, sayur-sayuran, telur, garam, minyak goreng, gula, susu, dan tepung.

c) Kebutuhan pakaian (*malbas/sandang*)

Kebutuhan terhadap pakaian atau sandang meliputi, baju, celana, pakaian dalam, kerudung (bagi wanita), mukenah, selimut, sandal/sepatu, kursi roda bagi yang kelumpuhan, kaki paslu bagi penyandang cacat kaki, kacamata bagi mata yang bermasalah, alat bantu pendengaran bagi yang tuli, alat-alat transportasi dan lain-lain sesuai kebutuhan.

Selain dari ketiga jenis kebutuhan dasar yang dirinci tersebut masih ada lagi kebutuhan primer yang mesti dipenuhi untuk kelayakan hidup manusia yaitu kebutuhan atas kesehatan dan pendidikan.

Kekayaan untuk memenuhi kebutuhan mempertahankan kesehatan atau pengobatan terhadap penyakit jasmani maupun rohani menjadi kebutuhan dasar. Jika tempo dulu penyakit dianggap sebagai kehendak Allah yang tidak perlu dilawan dengan mengeluarkan biaya pengobatan, karena ada keyakinan bahwa apapun yang akan terjadi sudah ada ketentuannya dari Allah. Akan tetapi di zaman sekarang yang relative lebih maju dan modern pemahaman terhadap penyakit itu sudah berbeda, dimana penyakit dianggap sebagai musuh yang harus dilawan dengan cara mempertahankan kesehatan dan mengobati setiap penyakit. Bila penyakit itu tidak bisa disembuhkan dengan pengobatan secara medis maupun pengobatan tradisional, kehidupannya dipandang tidak layak.

Demikian juga halnya kebutuhan terhadap pendidikan. Jika tempo dulu pendidikan belum menjadi kebutuhan dasar, sesuai dengan keadaan dan tuntutan zamannya, maka di era global ini pendidikan sudah mutlak dimiliki setiap individu untuk mempertahankan diri dan keyakinan. Agama pun melalui ayat-ayat Allah dan hadis-hadis Rasulnya selalu mendorong agar setiap manusia, khususnya, muslim menguasai ilmu pengetahuan untuk mempertahankan derajat kemandirian dan kesejahteraan di dunia dan di akhirat. Islam mengajarkan, tanpa ilmu seseorang tidak akan memiliki keimanan dan ibadah yang benar, sehingga hidupnya di dunia menjadi kosong. Oleh sebab itu kebutuhan terhadap ilmu menjadi primer yang apabila tidak terpenuhi hidup menjadi tidak layak.

Atas dasar di atas, maka selain kebutuhan jasmani, kesehatan dan pendidikan menjadi kebutuhan dasar yang wajib dipenuhi untuk bisa hidup layak dan wajar sebagai manusia makhluk termulia. Oleh karena itu pula kelima jenis kebutuhan itu menjadi sasaran zakat.

d) Standar Kebutuhan Dasar Minimal

Standar kebutuhan itu adalah standar kelayakan atau kewajaran untuk hidup manusia sebagai makhluk Allah termulia. Standar ini dapat diterima secara manusiawi dan rasional. Yang menjadi persoalan rumit sekarang ini ialah menentukan standar kelayakan dan kewajaran hidup bagi manusia dalam konteks penerima zakat. Bagaimanakah kehidupan seseorang itu patut disebut layak hidup atau tidak.

Beragam teori telah disusun oleh para pakar ekonomi dan pemberdayaan manusia yang melakukan kajian tentang kehidupan masyarakat. Misalnya dinas-dinas sosial di Indonesia mengukur seseorang dengan penghasilannya setiap bulan, seperti antara Rp. 1.000.000, sampai dengan Rp. 1.500.000 per-orang dan perbulan. Dunia sepakat untuk mengentaskan kemiskinan tahun 2015 dengan rata-tara Rp. 2.000.000 penghasilan per-kapita/tahun. MDGs menargetkan minimal 2 dollar perkapita perhari. Ulama fikih menentukan dengan penghasilan satu nisab emas pertahun/ perorang.

Adalah fakta rasional bahwa kebutuhan dasar minimal manusia berbeda satu sama lain,<sup>8</sup> oleh karena itu tidak dapat digunakan standar yang sama untuk menilai seseorang atau keluarga itu kaya atau miskin. Ini jika kebutuhan dasar seperti disebut di atas dipakai sebagai rujukan.

Rata-rata tersebut menunjukkan bahwa penghasilan perkapita itu tidak sama dan demikian pula rata-rata kebutuhan primer masyarakat bersifat relative. Hal ini dipengaruhi oleh daerah domisilinya, profesinya, kondisi jasmaninya dan lain-lain. Seorang yang tinggal di pedesaan akan berbeda kebutuhan dasar minimalnya dengan orang yang tinggal diperkotaan. Seorang petani memiliki kebutuhan dasar minimal yang berbeda dengan seorang pedagang dan seterusnya.

Atas dasar itu, tidak lah tepat jika dijadikan standar kebutuhan minimal itu dengan nominal nilai uang atau alat tukar suatu daerah. Jika penghasilannya mencapai standar yang ditentukan itu, maka ia dinilai kaya. Tetapi jika ia tidak mampu memenuhi standar nominal itu maka disebut fakir atau miskin. Padahal seseorang atau satu keluarga yang hidup di pedesaan terpencil, jika dilihat dari segi kebutuhan dasarnya sudah layak sesuai dengan tuntutan kebutuhannya, namun bila di ukur dengan keluarga yang hidup diperkotaan yang sudah maju kebutuhan dasarnya, maka ia dinilai sebagai keluarga yang belum mampu

memenuhi kebutuhan dasarnya secara layak (miskin). Kebutuhan manusia sangat dipengaruhi oleh perkembangan kemajuan yang dinikmati oleh masyarakat itu sendiri. Semakin berkembang dan maju, maka kebutuhan pun semakin tinggi. Semakin tinggi tingkat kebutuhan manusia maka kebutuhan dasar minimalnya pun semakin tinggi.

Beberapa misal berikut:

Kebutuhan tempat tinggal (papan) bagi masyarakat di pedesaan, mereka sudah merasa terpenuhi kebutuhan dasar perumahan apabila ia memiliki gubuk sederhana, dengan lantai papan, dinding kulit kayu yang mampu melindungi mereka dari terpaan angin, atap daun ilalang atau ijuk yang mampu menahan air hujan, tikar pandan yang dianyam dan bantal kapas serta penerangan dengan lampu minyak tanah. Seseorang atau keluarga yang memiliki rumah seperti itu sudah layak huni dan penghuninya sudah merasa nyaman. Dengan demikian bagi mereka rumah itu sudah memenuhi kebutuhan dasar dalam hal tempat tinggal. Jika rumah seperti ini dimiliki oleh orang atau keluarga yang tinggal di perkotaan yang relative sudah lebih maju, maka rumah seperti itu belum dianggap layak huni dan belum dapat memenuhi kebutuhan dasar perumahan. Dalam hal ini, keluarga yang di pedesaan tadi sudah dianggap kaya dan yang di perkotaan dianggap miskin.

Kebutuhan dasar makan dan minum bagi masyarakat memiliki perbedaan standar, tidak sama antara satu sama lain atau antara penduduk di pedesaan dengan penduduk di perkotaan. Dari dulu jenis dan ukuran kebutuhan pangan ini selalu berubah sejalan dengan perubahan kebutuhan manusia sebagai akibat dari perkembangan manusia itu sendiri.

Kebutuhan pangan masyarakat di desa pinggiran sudah tergolong terpenuhi dengan tersedianya beras hasil sawah dan ladangnya yang cukup, sayur mayur dan lauk ikan, teh, kopi, garam dan gula, minyak tanah dan air. Mereka tidak banyak membutuhkan uang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dengan pangan yang mereka konsumsi seperti itu, mereka sudah tergolong mampu memenuhi kebutuhan pagannya, sebab sesuai dengan keadaan dan tingkat kehidupan sosial tersebut, mereka sudah hidup layak. Adapun makanan dan minuman hasil produk modern baik dari dalam maupun dari luar negeri bukanlah termasuk kebutuhan dasar mereka, karena tanpa itu



mereka masih hidup layak dan sehat.

Ahirnya dapat disimpul bahwa standar layak hidup seseorang ditentukan dengan menurut 'uruf setempat, yaitu penilaian umumnya masyarakat. Jika menurut umumnya masyarakat, seseorang dengan kehidupan yang dialaminya sudah layak hidup, baik dari segi perumahan, sandang maupun pangannya, maka ia dianggap sudah mampu memenuhi kebutuhan dasarnya secara layak, Dengan demikian ia tidak lagi tergolong penerima zakat melalui pos fakir dan miskin. Akan tetapi jika umumnya masyarakat menilai seseorang itu belum layak hidup dilihat dari segi papan, sandang dan pangannya, maka ia ditetapkan sebagai golongan yang berhak menerima zakat. Oleh karena itu, dilihat dari segi kekayaan yang dimiliki, kriteria fakir dan miskin di kota maju berbeda dengan fakir dan miskin di desa. Kesimpulan ini didukung oleh kaedah fikih yang dirumuskan oleh ahli ushul dan fikih dengan redaksi-redaksi berikut<sup>9</sup>:

#### العادة محكمة

Adat kebiasaan masyarakat itu dapat dijadikan dasar hukum.

#### الثابت بالعرف كالثابت بالناس

*Hukum yang ditetapkan berdasarkan 'uruf sama dengan yang ditetapkan berdasarkan nas.*

#### تغير الاحكام بتغير الزمنة والامكنة

*Hukum atau ketentuan dapat berubah dengan berubahnya zaman dan tempat.*

#### المعروف عرفا كالمشروط شرطا

*Kebiasaan yang dianggap baik menjadi 'uruf sebagaimana yang sudah diusyaratkan itu menjadi syarat.*

Kaedah-kaedah di atas memberi petunjuk bahwa suatu masalah bila tidak ada nasnya, dapat diselesaikan berdasarkan 'uruf. Mushthafa Ahmad al-Zarqa` mengartikan 'uruf sebagai kebiasaan yang berlaku pada kebanyakan orang di daerah tertentu, bukan pada pribadi atau kelompok tertentu. Kebiasaan ini muncul dari pemikiran manusia untuk kepentingan bersama.<sup>10</sup> Bilamana suatu kebiasaan dapat diterima oleh umumnya masyarakat setempat maka kebiasaan dapat

dijadikan rujukan dalam menetapkan hukum untuk daerah tersebut. Oleh karena itu, sebelum menentukan hukum sesuatu lebih dahulu diperhatikan kebiasaan baik masyarakat agar tidak berseberangan dengan kebiasaan baik mereka. Jika berseberangan dengan kebiasaan baik mereka maka akan menghilangkan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum disyariatkan.

e) Penentuan Kelayakan Hidup

Dari kajian-kajian yang dilakukan dan sebagian sudah diurai di atas, maka akhirnya tersimpul sebagai berikut:

- 1) Zakat itu disyariatkan untuk membantu memenuhi kebutuhan dasar minimal seseorang yang tidak mampu, agar ia dapat mempertahankan hidupnya sebagaimana layaknya manusia.
- 2) Seseorang atau keluarga yang tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar minimalnya, digolongkan kepada fakir dan miskin. Sebaliknya yang mampu memenuhi kebutuhan dasar minimalnya digolongkan kepada yang kaya.
- 3) Kebutuhan dasar minimal manusia terdiri dari tempat tinggal (*maskan*) yang layak huni, pakaian (*malbas*) yang cukup dan layak pakai dan makanan (*math'am*) yang cukup dan layak saji (makan), termasuk obat-obatan yang cukup bagi orang yang kesehatannya bermasalah dan biaya pendidikan yang cukup.
- 4) Standar kelayakan hidup dengan jenis-jenis kebutuhan tadi adalah relative menurut daerah dan keadaan hidup masyarakatnya. Kehidupan di satu daerah dinilai sudah layak, belum tentu layak di daerah lain, bagi seseorang dinilai sudah layak, belum tentu layak bagi orang lain.
- 5) Untuk menentukan kelayakan hidup, sebagai standar miskin atau kayanya seseorang, dapat merujuk kepada penilaian umumnya masyarakat setempat (*'uruf*). Sebelum menentukan apakah seseorang itu fakir/miskin atau kaya, lebih dahulu memperhatikan kebiasaan baik masyarakat setempat atau persepsi mereka terhadap kelayakan hidup seseorang di daerahnya untuk menjadi referensi dalam menetapkan kebijakan. Jika menurut penilaian masyarakat bahwa seseorang atau keluarga sudah memenuhi kebutuhan dasar minimalnya sesuai dengan keadaan hidup masyarakatnya, maka seseorang atau keluarga

itu diyakini tergolong kaya dan tidak berhak menerima zakat. Sebaliknya jika masyarakat umumnya menilai seseorang atau keluarga itu belum mampu memenuhi kebutuhan dasar minimalnya sehingga hidupnya dinilai tidak layak maka seseorang atau keluarga itu diyakini termasuk golongan fakir atau miskin, oleh karena itu mereka berhak menerima zakat.

- 6) Kepada golongan fakir dan miskin ini dapat diberi zakat untuk menutupi kekurangan dari kebutuhan dasar hidup mereka per-hari, per-minggu, per-bulan atau per-tahun sesuai dengan kondisi keuangan zakat dan desakan kebutuhan hidup mereka.

## PENUTUP

Zakat disamping memiliki dimensi ibadah vertikal, juga memiliki dimensi sosial horizontal. Kedua dimensi akan menjadi kenyataan bila zakat itu disalurkan kepada yang berhak menerima (mustahik). Di Indonesia, mustahik yang lebih dominan ialah fakir dan miskin. Mereka adalah orang yang tidak mampu berusaha atau mampu tetapi penghasilannya tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan dasarnya sebagaimana layaknya manusia makhluk Allah yang mulia, sehingga kehidupan mereka dibayah standar kelayakan. Standar kebutuhan dasar mereka relatif berbeda karena berbeda situasi dan keadaan, masa dan tempat mereka berada. Untuk memudahkan menilai seorang itu tergolong fakir dan miskin dapat diterima penilaian umumnya masyarakat setempat (*uruf*). Jika di satu daerah umumnya masyarakat sudah menilai mereka fakir dan miskin sesuai dengan standar yang berlaku di daerah tersebut maka dapat diakui sebagai mustahik zakat.

## ENDNOTE

<sup>1</sup> Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), jld. I, h. 325.

<sup>2</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamy Wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989) Cet. III, Jld. II, h. 869.

<sup>3</sup> Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003)h. 630.

<sup>4</sup> Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghy* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.) Jld. IV, h. 143

<sup>5</sup> Abu Abd al-Salam bin Qasim, *Al-Amwal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 718 yang dikutipnya dari al-Suyuti, *Shahih al-Jami*, Nomor 5384..

<sup>6</sup> Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat* (terjemahan dari judul asli "*Fiqh al-Zakat*" oleh Salman Harun dkk, (Jakarta: PT. Intermasa, 1987), h. 43-44

<sup>7</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy Wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), Cet. III, h. 869

<sup>8</sup> Qurais Shihab (ed.), *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997) h. 272

<sup>9</sup> Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthy, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Singapura: Sulaiman Mar'i, t.th.) h. 80

<sup>10</sup> Mushtafa Ahmad Zarqa', *Al-Madkhal 'Ala al-Fiqh al-'Am*, (Beirut Dar al-Fikr, 1968), jld. II, h. 840

## DAFTAR BACAAN

Abd al-Salam al-Qasim, Abu, *al-Amwal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988)

Abd al-Rahman al-Sayuthi, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, (Singapur: Sulaiman Mar'i, t.th).

Al-Sayis, Ali, *Tafsi Ayat al-Ahkam*, (tp. T.th)

Al-San`any, Muhammad bin Ismail, *Subul al-Salam*, (Bandung: Dahlan, t.th).

Al-Maraghi, Mushthafa Ahmad, *Tafsir al-Maraghi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

Al-Syaukany, Muhammad bin Aly Muhammad, *Nail al-Authar*, (Mesir: Maktabah wa Matba'ah, Mushthafa al-Baby al-Halaby, t.th.)

Al-Syaukany, Muhammad, *Fath al-Qadir*, (beirut: Dar al-Ahya al-Turats al-'Araby, t.th.)

Al-Asyqalany, Ibn Hajar, *Bulugh al-Maram*, (Beirut: Dar al-Fikt, t.th.)

Ahmad Zarqa', Mushthafa, *al-Madkhal 'ala Fiqh al-'Am*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986).

Dahlan, Abdul Aziz, (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hov, 2001).

Direktur Pemberdayaan Zakat, Depag. RI, *Fikih Zakat*, (Jakarta: tp. 2008).

Ismail bin Ibrahim, *al-Alfaz wa al-A`lam al-Qur'aniyah*, (tp. T.th)

Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an: Tafsir Ibnu Katsir*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

Ritonga, A. Rahman, *Fiqh Ibadah*, (Jakarta: Gaya Mediya Pratama, 1989).

-----, *Panduan Pelaksanaan Zakat*, (Bukittinggi: Percetakan Samza, 2009)

Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fkr, 1983).

Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: lentera hati, 1993).

Syauqi Ismail, Salatih, *Prinsip Zakat Dalam Dunia Modern*, (Alih bahasa: Anshari Umar), (Jakarta: Pustaka Dian, t.th.).

# INTERPRETASI SURAT AL-BAQARAH AYAT 232 DAN PENGARUHNYA TERHADAP WEWENANG WANITA DALAM PERKAWINAN

Yustiloviani\*

**Abstract:** *Al-Baqarah: 232 describes the marriage of a woman who had finished her waiting period in order not to be prevented from marrying. There are two interpretations of this verse. First: This verse is a reprimand or an order addressed to the trustee not to preclude the woman remarry her ex-husband. Second, it is a reprimand or a command addressed to ex-husband not to hinder his ex-wife marrying a man she loves. Both of them affect marriage law. The effect of the first interpretation is an adult woman who will get married must get permission from the guardian and is vowed by him. The guardian has prerogative rights of woman under his guardianship. In the wedding – vow procession women is passive. Meanwhile the impact of the second interpretation is that women have the right to determine her future husband even can perform her wedding vow herself without depending on the guardian. The guardian in this procession is not required at all, marriage is not based on guardian authority but based on the consent of women. The interpretation of Al-Baqarah:232 is more accurately assumed that adult women have the authority to determine the preferred candidate husband. In the vow implementation, women should authorize to the guardian or trustee for her benefit and for her rights protection.*

**Keywords:** *Walayah /representative, women, and marriage*

---

\* Staf pengajar STAIN Sjech. M. Djamil Djambek Bukittinggi

## LATAR BELAKANG

Al-Quran adalah kalam Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw berisikan perintah dan larangan serta memuat hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan penciptanya dan hubungan manusia sesama manusia salah satunya hukum perkawinan. Banyak sekali ayat al-Quran berbicara tentang perkawinan mulai dari peminangan, perempuan yang terlarang untuk dikawini sampai kepada perceraian. Semua persoalan pada zaman modern n dapat dijawab oleh al-Quran, sehingga al-Quran berlaku sepanjang zaman dan menjadi rahmat bagi sekalian alam.

Masalah perkawinan yang diinterpretasikan dari al-Quran oleh ahli tafsir dan ahli fikih telah melahirkan berbagai macam hukum. Ada hukum yang disepakati dan ada yang dipertikaikan/diperbedakan. Perbedaan pendapat ini mewarnai khasanah tafsir dan fikih dengan melahirkan berbagai hukum yang dapat dipedomani oleh umat Islam di belahan dunia. Banyak sekali kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab fikih baik yang berbahasa Arab maupun yang berbahasa Indonesia beredar ditengah masyarakat yang dapat dijadikan pedoman dalam melaksanakan aktifitas sehari-hari.

Salah satu ayat al-Quran yang menjelaskan tentang perkawinan yang ditafsirkan oleh ahli tafsir adalah ayat 232 surat al-Baqarah. Ayat ini berbicara tentang perkawinan wanita yang telah habis masa iddahnya apakah masih diperlukan wali dalam perkawinannya atau ia boleh mengadakan perkawinannya tanpa wali. Teguran atau perintah yang ada dalam ayat tersebut ditujukan kepada siapa, apakah kepada wali atau kepada mantan suaminya. Hal ini akan memberi pengaruh terhadap kewenangan wanita dalam perkawinan. Maka lewat tulisan ini akan dilihat bagaimana interpretasi ulama tafsir dalam menafsirkan ayat 232 surat al Baqarah dan pengaruhnya terhadap kewenangan wanita dalam perkawinan.

## WALAYAH DALAM HUKUM PERKAWINAN

Secara bahasa walayah berarti persahabatan, pertolongan, wewenang, dan kekuasaan. Menurut Abu Zahrah, walayah adalah kesanggupan atau kekuasaan untuk melangsungkan akad secara langsung.<sup>1</sup> Sedangkan Sayyid Sabiq mendefinisikan walayah sebagai suatu ketentuan yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya.<sup>2</sup> Dari dua definisi di atas dapat dipahami bahwa walayah merupakan kekuasaan yang dapat dipaksakan

kepada orang lain untuk melangsungkan akad secara langsung dalam bidang hukum, termasuk dalam bidang hukum perkawinan.

*Walayah* terbagi kepada dua yaitu *walayah qashirah* dan *walayah muta'adiyah*. *Walayah qashirah* merupakan wewenang melakukan akad khusus untuk dirinya pribadi dan berlangsung hukumnya setelah akad di lafazkan, seperti wanita dewasa melakukan transaksi jual beli sedangkan *walayah muta'adiyah* adalah wewenang untuk melakukan akad terhadap orang lain berdasarkan pengukuhan dari *syara'*. *Walayah muta'adiyah* terbagi kepada dua macam yaitu: *Walayah 'ala al nafsi*, yaitu wewenang terhadap diri orang lain dan *walayah 'ala al maal*, yaitu wewenang terhadap harta benda orang lain

*Walayah 'ala al nafsi* ini adalah wewenang untuk melakukan akad perkawinan orang lain secara langsung tanpa memperdulikan keizinannya. *Walayah 'ala al nafsi* ini menurut istilah fiqh disebutkan:

الولاية في الزواج سلطة شرعية جعلت للكمال على المولى عليه لتقص فيه ورجوع مصلحة اليه

*Artinya: walayah dalam perkawinan adalah kekuasaan menurut syara' yang dilaksanakan oleh orang yang sempurna terhadap orang yang di bawah kewenangannya, karena ada kekurangan/ kelemahan pada diri orang itu untuk kemaslahatan dirinya sendiri.*<sup>3</sup>

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa *walayah* dalam perkawinan adalah wewenang yang diberikan *syara'* kepada orang yang sempurna akalnya sehingga ia berwenang terhadap orang yang berada di bawah *walayah*nya. Orang yang diberi hak/ wewenang terhadap orang lain itulah yang disebut wali. Wali menurut bahasa adalah orang yang menolong, pendukung, pelindung atau orang yang memiliki kekuasaan. Sedangkan menurut istilah wali adalah: orang yang memiliki kekuasaan untuk melakukan perbuatan hukum tanpa tergantung pada izin orang lain. Dari definisi tersebut terkandung makna bahwa wali adalah seseorang yang mampu melakukan perbuatan hukum baik bagi dirinya ataupun bagi orang lain. Namun secara umum seseorang dikatakan sebagai wali apabila ia melakukan suatu perbuatan atas nama orang yang berada di bawah perwaliannya, semenrta apabila ia melakukan perbuatan atas nama dirinya sendiri, tidak disebut wali.

Adapun yang dimaksud wali dalam perkawinan dapat dipahami dari ungkapan Abdurraman Al-Jaziri sebagai berikut:



الولى فى النكاح هو الذى يتوقف عليه العقد فلا يصح بدونه

*Artinya: Yang dimaksud dengan wali dalam perkawinan adalah orang yang tergantung kepadanya sah akad, tidak sah akad tanpa adanya.<sup>4</sup>*

Wali memegang peranan penting dan keberadaannya sangat signifikan dalam pelaksanaan perkawinan, sehingga sah atau tidaknya akad tergantung kepada kredibilitas wali. Dengan demikian dapat dipahami bahwa antara wali dan walayah erat sekali hubungannya, seseorang dapat dipandang sebagai wali jika ia mempunyai walayah, jika tidak mempunyai walayah, maka tidak dapat dikatakan sebagai wali.

## PERANAN WALI DALAM PERKAWINAN

Berbicara mengenai wali nikah, sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari studi mengenai wanita. Hal ini disebabkan karena wali nikah sangatlah terkait dengan kondisi mempelai wanita. Tentu saja mengkajinya menjadi penting untuk tidak meninggalkan kajian mengenai wanita sebagai salah satu unsur dalam proses ritual pernikahan. Dengan demikian untuk mengkaji kedudukan wali nikah dalam prosesi pernikahan tidak bisa menafikan tradisi Islam dalam memahami sosok wanita. Terutama dalam hadis nabi yang seakan wanita menjadi objek kajian apalagi hal itu didukung oleh kultur Arab yang sturuktur dan tatanan sistem sosial kemasyarakatan yang berpusat pada kaum laki-laki dan sistem kemasyakat yang didominasi oleh kaum laki-laki.

Pada masa Jahiliyah kondisi wanita sangat menggenaskan, hak-haknya dirampas dan padangan terhadapnya sangat mengdiskreditkan hingga datang Islam membebaskannya dari kezaliman Jahiliyah, dengan mengembalikan dan memuliakan wanita sebagai manusia yang utuh dan mendapatkan tempat yang semestinya serta penghargaan yang layak sebagai anggota masyarakat.<sup>5</sup> Wanita berkarya di dalam dan di luar rumah serta beraktifitas disegala bidang termasuk bidang mileter. Sejarah telah menjelaskan bagaimana Siti 'Aisyah ikut dalam pertempuran begitu juga dengan wanita-wanita lain. Namun menurut Jumbuh Ulama wanita tetap harus membutuhkan wali dalam pelaksanaan akad nikah.

Ulama ikhtilaf dalam menentukan kedudukan wali dalam akad nikah. Hal ini disebabkan karena terdapatnya perbedaan interpretasi dalam memahami ayat al-Quran dan berbedanya dalam menentukan kriteria sahih atau tidaknya suatu hadis dari segi sanad dan perawinya dalam mengistimbatkan suatu hukum. Pada hal ini menjadi faktor utama dalam menetapkan suatu hukum di

bidang ibadah, mu'amalah dan munakahat serta bidang-bidang hukum yang lain, termasuk dalam menentukan kedudukan dan peran seorang wali dalam perkawinan. Wali apakah termasuk rukun atau syarat sah akad nikah atau hanya sebagai pelengkap dalam pelaksanaan prosesi akad nikah.

Tidak semua ulama mazhab menyetujui perlunya wali dalam pelaksanaan akad nikah. Ada pendapat yang mensyaratkan wali untuk sahnya akad nikah dan apabila pernikahan tidak diakadkan oleh wali maka nikahnya tidak sah. Sebagian dari imam mazhab tidak mensyaratkan adanya wali dalam pelaksanaan akad nikah, seorang wanita dewasa dapat menikahkan dirinya sendiri dan dapat menjadi wali bagi wanita yang lain. Semua pendapat ulama mazhab ini mempunyai alasan yang kuat dengan berdalil kepada al-Quran dan hadis nabi. Oleh sebab itu perlu diuraikan pendapat ulama mazhab yang terkenal yaitu Mazhab Imam Abu Hanafi dan Mazhab Imam Syafi'i tentang peranan dan keberadaan wali dalam pernikahan.

Menurut Imam Abu Hanafi wanita yang telah baligh dan berakal sehat dibolehkan mengawinkan dirinya sendiri dengan laki-laki yang disukai tanpa wali dengan syarat sekufu. Sebaliknya jika mempelai laki-laki tidak sekufu maka wali berhak meminta kepada hakim untuk membatalkan perkawinan yang telah dilakukannya.<sup>6</sup> Kehadiran wali dalam pelaksanaan akad nikah dan mengadakan pernikahan wanita yang berada dalam perwaliannya apabila wanita tersebut belum baligh atau tidak sehat akal.<sup>7</sup> Imam Abu Hanafi beralasan dengan hadis nabi bahwa: Khansak binti Khidam al-Anshari bercerita: bahwa bapaknya mengawinkannya dengan seorang laki-laki sedangkan ia berstatus janda, lalu ia mengajukan gugatan kepada Rasulullah, lantas Rasulullah membatalkan perkawinannya. (H.R. Jama'ah kecuali Muslim).

Abu Hanifah juga beralasan dengan firman Allah ayat 230 dan 232 surat al Baqarah:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا  
إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَلَنْكُ حُدُودَ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

*"kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga Dia kawin dengan suami yang lain...."*

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمَ آزَكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*“apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya...”*

Kedua ayat di atas menurut golongan Hanafiah Allah SWT. menyandarkan nikah kepada wanita. Hal ini dapat dilihat pada lafaz “*tankiha*” pada ayat pertama dan lafaz “*yankihna*” pada ayat kedua. Kedua ayat itu memberi petunjuk bahwa akad nikah yang dilaksanakan oleh wanita dipandang sah tanpa tergantung pada keizinan wali atau kepada ada atau tidaknya wali. Dampak atau pengaruh yang ditimbulkan bahwa wanita mempunyai walahiyah atau wewenang dalam perkawinan. Akad nikah yang dilaksanakannya dipandang sah tanpa adanya wali, karena wali tidak merupakan syarat sah akad. Wanita yang telah dewasa dan berakal berhak mengurus akad perkawinannya sendiri. Wali hanya disyaratkan untuk mengawinkan anak kecil dan orang gila.

Golongan Hanafiah menganalogikan akad perkawinan dengan akad jual beli. Wanita bebas melakukan akad jual beli dan akad-akad lainnya, termasuk akad nikah. Hal ini disebabkan antara akad yang satu dengan akad yang lainnya tidak ada perbedaan hukum. Sekalipun wali mempunyai hak dalam akad perkawinan, namun tidak sepenuhnya wali dipandang berhak bilamana wanita yang berada dibawah perwaliannya keliru bertindak hukum atau kawin dengan laki-laki yang tidak sekufu dengannya, karena kesalahan bertindak hukum akan menimbulkan aib kepada wali, karena wali orang yang berhak atas wanita yang berada di bawah perwaliannya. Wanita termasuk orang yang tidak cakap melakukan perbuatan hukum termasuk mengadakan nikahnya sendiri. Sedangkan menurut Golongan Hanafiah wanita yang telah dewasa dan berakal sehat dapat mengadakan perkawinannya sendiri.

Hadis-hadis yang mensyaratkan adanya wali dalam perkawinan ditanggungkan kepada wanita yang tidak cakap bertindak hukum. Maksudnya belum sempurna persyaratan untuk melangsungkan akad nikah karena masih kurang akal atau gila. Menurut ahli *ushul fiqh*: *mentakhsis* dalil yang umum dari membatasi berlakunya pada bagian-bagian tertentu dengan jalan *qiyas* adalah boleh. Perkawinan yang diadakan oleh wali tanpa persetujuan wanita yang dikawinkan maka dapat dibatalkan sebagaimana dijelaskan dalam hadis nabi

tentang kisah Khansak Binti Kidam di atas. Menurut golongan Hanafiah wali dalam melaksanakan akad nikah adalah sebagai syarat penyempurnaan akad.

Menurut Imam Syafi'i, wali merupakan syarat sah perkawinan. Perkawinan yang tidak diakadkan oleh wali dipandang tidak sah dan perkawinannya dibatalkan. Bahkan Imam Syafi'i sangat detail dalam menentukan syarat-syarat dan tingkatan wali. Wali adalah orang yang bertanggung jawab atas sah atau tidak sah akad nikah, oleh sebab itu tidak semua orang dapat menjadi wali tetapi harus memenuhi syarat-syarat yaitu: Islam, baligh, berakal, laki-laki dan adil artinya tidak fasik. Orang yang tidak beragama Islam tidak sah menjadi wali. Menurut Sayid Sabiq wali yang durhaka tidak kehilangan hak wali dalam perkawinan, kecuali kalau kedurhakaannya melampaui batas-batas kesopanan yang berarti karena wali tersebut jelas tidak menentramkan jiwa orang yang diutusnya karena itu hak menjadi wali hilang.<sup>8</sup>

Wali ada beberapa macam diantaranya wali nasab adalah seorang yang menjadi wali yang mempunyai hubungan darah dengan calon mempelai perempuan.<sup>9</sup> Dilihat dari segi jauh dekatnya hubungan antar anak tersebut dengan walinya, maka wali ini dapat dibagi kepada dua macam yaitu wali akrab dan wali ab'ad. Wali akrab adalah wali yang paling dekat hubungan nasabnya dengan anak yang berada dibawah perwaliannya tersebut dan tidak ada wali yang dekat selain pada dia. Wali ab'ad adalah wali yang dekat hubungan nasabnya dengan anak yang berada dalam wilayahnya, akan tetapi ada yang lebih pada itu. Dilihat dari segi ada atau tidaknya hak menikahkan perempuan tersebut tanpa minta izin atau persetujuannya terlebih dahulu, maka ada yang disebut dengan *wali mujbir* dan *wali ghairu mujbir*.

Jadi menurut Imam Syafi'i beserta pengikutnya bahwa seorang perempuan yang hendak menikah disyaratkan harus memakai wali, berarti tanpa wali nikahnya batal atau nikahnya tidak sah. Menurut Imam Syafi'i suatu pernikahan baru dianggap sah bila dinikahkan oleh wali yang dekat terlebih dahulu, jika tidak ada wali yang dekat baru pindah kepada wali yang lain. Menurut Imam Syafi'i wali mempunyai peranan penting dan menjadi syarat sah tidaknya sebuah perkawina, sehingga Imam Syafi'i memberikan urutan wali dalam perkawinan secara detail. Pertama yang didahulukan untuk menjadi wali dalam pernikahan adalah *wali akrab* (dekat), kemudian *wali ab'ad* dan terakhir adalah penguasa (wali Hakim).<sup>10</sup>

Imam Syafi'i beserta pengikutnya menjelaskan sebab-sebab turun ayat 232 surat al-Baqarah berkenaan dengan seorang laki-laki yang mentalak istri dengan talak satu dan dua, setelah habis masa iddahnya kedua suami istri ini ingin rujuk namun wali menghalang-halangnya, kemudian turun ayat agar wali tidak menghalang-halangnya. Berdasarkan hal ini menurut mereka bahwa perempuan tidak memiliki hak untuk mengawinkan dirinya sendiri. Perempuan yang akan melangsungkan perkawinan menurut golongan ini harus diadkan oleh wali, jika tidak diadkan oleh wali maka perkawinan tidak sah.

Lebih lanjut Imam Syafi'i dan pengikutnya berdalilkan kepada hadis Nabi: "perempuan tidak boleh mengawinkan perempuan dan juga tidak boleh mengawinkan dirinya sendiri. Kemudian pada hadis lain dijelaskan tidak sah nikah tanpa wali". Pernyataan tidak hadis ini maksudnya tidak sah, yang merupakan arti terdekat dari pokok persoalan. jadi nikah tanpa wali adalah batal, seperti hadis yang diriwayatkan dari Aisyah berikut ini

عن عائشة أن رسول الله ص. م. قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها، فإن شجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (رواه الترمذي)

*"Diriwayatkan oleh Aisyah ra bahwa Rasulullah SAW bersabda: wanita mana saja yang menikah tanpa izin walinya maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal, apabila telah terjadi hubungan suami isteri maka laki-laki itu wajib membayar mahar atas sikapnya yang telah menghalalkan kehormatan wanita tersebut. Apabila para walinya enggan menikahkan seseorang wanita, maka pihak penguasa (hakim) bertindak sebagai wali bagi orang yang tidak mempunyai wali".<sup>11</sup>*

Hadis di atas menjelaskan bahwa nikah tanpa dihadiri atau mendapat izin dari wali maka nikahnya batal (diulang 3X). Seandainya telah terjadi hubungan suami isteri maka wajib membayar mahar. Begitu juga ketika wanita tidak mempunyai wali maka Islam menginstruksikan seorang sultan untuk menjadi wali. Apa yang diuraikan didalam hadis tersebut, sejatinya sangat mewajibkan adanya wali di dalam pelaksanaan prosesi akad pernikahan.

## DAMPAK PENAFSIRAN AYAT 232 SURAT AL-BAQARAH TERHADAP WEWENANG WANITA DALAM PERKAWINAN

Untuk mengetahui sejauh mana penafsiran ayat terhadap kewenangan wanita dalam perkawinan, terlebih dahulu harus merujuk kepada perbedaan pendapat ahli tafsir dalam menafsirkan ayat tersebut. Perbedaan pendapat terjadi dalam memahami perintah Allah dalam firmanNya:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمَ آزَكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma’ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”.*

Ayat di atas merupakan penghargaan kepada isteri-isteri yang tertalak agar memperlakukannya dengan cara yang baik, memberi kemudahan dan kebaikan dalam segala hal. Ulama mufassirin berbeda pendapat tentang tafsiran ayat “*fa-laa ta’dhuluuhuna*” (*maka janganlah kamu menghalang-halangi mereka*). Kepada siapa teguran atau *khitab* ditujukan apakah kepada suami atau kepada wali. Perlu diketahui tujuan *khitab*/teguran pada ayat di atas karena ia berpengaruh kepada kewenangan wanita dalam perkawinan. Apakah wanita yang sudah dewasa dan berakal sehat berhak mengadakan sendiri perkawinannya atau tidak atau wanita boleh menjadi wali untuk mengadakan perkawinan wanita lain.

Ulama Tafsir berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ* (*janganlah kamu menghalangi mereka*). Apakah perintah/ teguran ditujukan kepada suami atau kepada wali. Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa yang diperintah dalam ayat di atas adalah wali, sehingga ayat itu memberikan arti apabila kamu mentalak isterimu (para suami) dan telah habis masa iddahnya maka janganlah kamu para wali menghalangi mereka untuk kawin lagi dengan bekas suaminya. Pendapat ini beralasan dengan hadis riwayat Bukhari dari Mu’qal bin Yasar bahwa ia mengawinkan saudara perempuannya dengan anak pamannya. Kemudian saudara perempuannya itu ditalak satu oleh sua-

minya dan tidak rujuk sampai habis masa iddahnya. Kemudian si suami ingin kembali dan meminangnya, sang isteri juga masih mau menerima kehadirannya, tetapi mu'qal berkata: Aku telah memuliakan kamu dengan mengawinkan saudari ku denganmu namun kamu mentalaknya. Sekarang kamu datang lagi untuk meminangnya. Demi Allah dia tidak akan kembali kepadamu untuk selamanya. Maka Allah menurunkan ayat 232 surat al Baqarah. Setelah mendengar ayat tersebut, Mu'qal berkata: Aku bayar kifarat sumpahku dan Aku kawinkan saudariku denganmu.

Kasus Mu'qal bin Yasar telah melatarbelangi (asbab al-nuzul) turunya ayat 232 surat al-Baqarah. Hadis di atas menjelaskan bahwa seorang wali tidak boleh menghalang-halangi mantan suami untuk kembali kepada mantan istri yang telah ditalaknya dan telah habis masa iddahya. Mereka dapat bersatu lagi membina rumah tangga dalam hubungan perkawinan apabila keduanya telah sepakat untuk menikah lagi. Memang Allah telah memberikan hak talak kepada suami dan rujuk (kembali) dalam masa iddah dalam talak raj'i. Allah sangat membenci perceraian. Hal ini sesuai dengan prinsip hukum perkawinan di Indonesia, dimana perceraian harus dilakukan didepan sidang pengadilan setelah dilakukan perdamaian.

Hadis Nabi juga menjelaskan:

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ - احمد بن حنبل

*Dari 'Imran bin Hushain dari Nabi SAW beliau bersabda, "Tidak ada nikah melainkan dengan wali dan dua orang saksi yang adil". [HR. Ahmad bin Hanbal]*

Begitu pentingnya wali dalam perkawinan maka perkawinan tanpa wali nikahnya batal sebagaimana hadits dari Aisyah yang berbunyi:

عن عائشة أن رسول الله ص. م. قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها، فإن شتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له - رواه الترمذي

Berdasarkan hadis di atas wanita yang melaksanakan perkawinan tanpa wali maka nikahnya batal alias tidak sah. Jadi wali menjadi syarat sah perkawinan. Namun jika terjadi hubungan suami isteri maka harus maka laki-laki itu wajib membayar mahar atas sikapnya yang telah menghalalkan kehormatan wanita tersebut. Apabila para walinya enggan menikahkan seorang wanita, maka pihak penguasa (hakim) bertindak sebagai wali bagi orang yang tidak mempunyai wali.<sup>12</sup>

Di samping hadis di atas ahli tafsir juga berdalil dengan ayat 221 surat al Baqarah yang berbunyi:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ . . .

*“dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman.”*

Kemudian juga beralasan dengan ayat 32 surat an Nur:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*“dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan”.*

Dari hadis dan kedua ayat di atas dapat dipahami bahwa perintah dapat ditujukan kepada wali bukan kepada suami. Pada ayat pertama wali dilarang mengawinkan wanita mukmin dengan laki-laki musyrik, seolah-olah ayat ini berarti: wahai para wali jangan kamu kawinkan wanita-wanita yang kamu urus dengan laki-laki yang masih musyrik sebelum mereka beriman. Pada ayat kedua para wali diperintahkan untuk mengawinkan wanita-wanita yang tidak bersuami.

Wanita mukallaf menurut jumhur ulama tidak sah/ tidak dibenarkan menurut hukum melangsungkan sendiri akad perkawinannya dan mengadakan perkawinan orang lain, artinya wanita tidak mempunyai *walayah*/ wewenang dalam perkawinan, untuk mengadakan dirinya sendiri ataupun untuk mengadakan perkawinan orang lain. Jadi perkawinan yang diadakan oleh wanita adalah batal/ tidak sah karena wali menjadi syarat sahnya akad.



Ahli tafsir yang lain berpendapat, diantaranya golongan Hanafiah bahwa perintah atau teguran dalam ayat ditujukan kepada suami yang mentalak isterinya, agar jangan menghalanginya untuk kawin lagi dengan laki-laki lain apabila telah habis masa iddahnyanya. Kemudian ayat diatas melarang orang-orang (suami) yang telah menceraikan isterinya, menghalangi mantan istrinya kawin dengan orang lain menurut jalan yang halal dan patut sesuai dengan ajaran syari'ah. Janda yang telah habis masa iddahnyanya dengan suami pertama menurut *syara'* ia boleh kawin dengan laki-laki lain yang ia sukai. Ada sebagian suami merasa keberatan jandanya kawin lagi dengan laki-laki lain, oleh sebab itu mantan suami menghalanginya untuk melangsungkan perkawinan lagi.

Penunjukan *khitab* kepada suami adalah pendapat yang paling kuat, karena ayat itu (kapan kamu mentalak isterimu, lalu habis iddahnyanya, maka jangan kamu halangi mereka...) merupakan suatu jumlah yang terdiri dari *fi'il* syarat dan jawab syarat. Jika *fi'il* syaratnya adalah merupakan *khitab* kepada suami tentu jawab syaratnya juga ditujukan kepada suami supaya munasabah/ serasi antara syarat dengan jawab syarat. Jika tidak demikian maka arti ayat ini akan menjadi (apabila kamu mentalak isteri-isterimu wahai para suami..., maka janganlah kamu menghalangi mereka untuk kawin lagi, wahai kamu para wali). Dalam keadaan seperti ini tidaklah sesuai antara syarat dan jawab syarat, karena awal ayat *khitab* ditujukan kepada suami, sedangkan diakhir ayat, *khitab* ditujukan kepada wali. Hal yang seperti itu menyebabkan rancunya susunan ayat, sedangkan memelihara kalam Allah dari hal-hal yang rancu/meragukan adalah wajib.

Fakhrur Razi menguatkan pendapat di atas dari kajian tata bahasa dan ilmu balaghah berpendapat: sebagian ahli tafsir berkata bahwa *khitab* atau perintah ditujukan kepada suami. Ini adalah pendapat yang terkuat sesuai dengan firman Allah "jika kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnyanya maka janganlah kamu halang-halangi mereka, ini merupakan suatu jumlah yang tersusun dari syarat dan jawabnya. Yang menjadi syaratnya adalah jika kamu mentalak istri-istrimu lalu habis masa iddahnyanya, maka jawabnya adalah janganlah kamu halang-halangi mereka. *Khitab*/teguran ditujukan kepada suami maka jawabnya juga ditujukan kepada suami agar kalimatnya tidak menjadi rancu. Jika tidak demikian maka penafsiran ayat ini akan menjadi: jika kamu mentalak istri-istrimu hai para suami maka jangan kamu halang-halangi hai para wali. Dalam hal ini tidak sesuai antara syarat dengan jawabnya. Jadi penafsiran ayat ini adalah: jika kamu mentalak istri-istrimu wahai para suami maka ja-

ngan kamu halang-halangi mereka untuk kawin lagi.<sup>13</sup> Hal inilah merupakan susunan yang bagus dari segi tata bahasa.

Dari sisi lain pendapat ini dikuatkan lagi dengan cara:

1. Ayat al-Quran mulai dari ayat 227 sampai dengan ayat 232 berkenaan dengan masalah talak. Semua maksud ayat ditujukan kepada para suami dan tidak satupun ayat memberi perintah yang ditujukan kepada wali. Jika demikian memalingkan *khitab*/perintah pada ayat 232 surat al-Baqarah kepada wali menyalahi susunan ayat.
2. Ayat sebelum ayat 232 surat al-Baqarah *khitab*/perintah juga ditujukan kepada suami tentang bagaimana cara bermu'amalah (berhubungan) dengan para istri sebelum habis masa iddah. Jika *khitab*/perintah ditujukan kepada para suami pada ayat 232 bagaimana cara bermu'amalah (berhubungan) dengan para istri setelah habis masa iddah, hal merupakan susunan kalimat yang baik. Namun jika *khitab* / perintah ditujukan kepada wali maka susunan kalimat akan menjadi rancu. Maka dari itu menunjukan *khitab* / perintah kepada suami agar jangan menghalang-halangi mantan istri kawin lagi dengan laki-laki lain yang disukai merupakan susunan kalimat yang baik.<sup>14</sup>

Dalam memahami ayat 232 surat al-Baqarah di atas bahwa *khitab* ditujukan kepada suami yang mentalak istri melihat kepada susunan ayat. Apabila *khitab* diawal ayat ditujukan kepada suami sedangkan diakhir ayat ditujukan kepada wali maka susunan ayat akan rancu. Hal ini tentu tidak mungkin. Sedangkan dampak penafsiran ayat tersebut terhadap wewenang wanita dalam perkawinan menurut kedua penafsiran yang berbeda tersebut tidak akan mempengaruhi kewenangan wanita dalam perkawinan baik khitap itu ditujukan kepada suami atau kepada wali.

Apabila *khitab* ditujukan kepada wali, wanita tetap mempunyai wewenang dalam perkawinan. Hal ini dikarenakan Allah Swt. Menegur wali agar jangan menghalang-halangi wanita yang berada di bawah perwaliannya untuk kawin lagi dengan bekas suaminya atau dengan laki-laki lain pilihannya. Wali tidak diperbolehkan menurut *syara'* mengekang dan memaksa kecuali dalam batas-batas yang wajar secara makruf. Islam melarang kawin paksa bagi perawan atau janda dengan pria yang tidak disukainya. Akad nikah tanpa kerelaan wanita tidak sah dan wanita punya hak untuk membatalkan perkawinannya. Hal tersebut dapat dilihat dalam hadis berikut:

1. Khansak binti Khidam al-Anshari bercerita: bahwa bapaknya mengawinkannya dengan seorang laki-laki sedangkan ia berstatus janda, lalu ia mengajukan gugatan kepada Rasulullah, lantas Rasulullah membatalkan perkawinannya. (H.R. Jama'ah kecuali Muslim)
2. Dari Ibnu Abbas bahwa seorang gadis datang menghadap Nabi Saw. Lalu ia menceritakan kepada beliau tentang ayahnya yang mengawinkannya dengan laki-laki yang tidak disukai/dibencinya. Lalu Rasul memberikan hak pilih kepadanya (untuk menerima atau menolaknya). (H.R. Ahmad Abu Daud, Ibnu Majah dan Daru Quthny)
3. Hadis berikut:

لَا تُنْكَحُ الْاَيِّمُ حَتَّى تَسْأَلَ مَوْلَا الْبَكَرِ حَتَّى تَسْأَلَ ذَنْ, قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ اَذْنَهَا... ؟  
قال: اَنْ تَسْكَتَ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

*Artinya: "janda tidak boleh dinikahkan sebelum dimintai pertimbangannya (diajak musyawarah) dan perawan (tidak boleh dinikahkan) sebelum diminta izinnya. Mereka bertanya: Ya Rasulullah, bagaimana (diketahui) izinnya? Jawabnya: dia diam" (HR. Muttafaq Alaih)<sup>15</sup>*

4. Dari Abu Hurairah bahwasanya Rasul Saw bersabda: tidak boleh dinikahkan seorang janda sehingga dibawa berembuk lebih dahulu dan tidak boleh dinikahkan seorang perawan sehingga diminta izinnya: mereka bertanya ya Rasul Saw bagaimana izinnya itu, Rasul menjawab diamnya. (H.R. Jama'ah)

Dari hadis di atas terlihat bahwa wanita mempunyai wewenang dalam perkawinan karena bapak/wali tidak boleh memakasnya untuk menikah apabila ia telah dewasa. Wali harus merundingkannya terlebih dahulu, jika wanita setuju maka akad nikah yang dilaksanakan sah, jika tidak setuju maka akad yang dilangsungkan tidak sah dan wanita dapat membatalkan perkawinannya.

Syari'at Islam mewajibkan adanya kerelaan diantara kedua belah pihak, hal inilah yang menjadi syarat untuk sahnya akad nikah. Menurut hadis diatas sahnya akad nikah tidak semata kerelaan wali saja walaupun wali itu ayahnya sendiri. Di samping itu syari'at Islam tidak mendasarkan di dalam perkawinan hanya kepada pendapat si wali semata atau hanya kepada pendapat wanita. Akan tetapi Islam mensyariatkan supaya dilakukan dengan musyawarah

dengan wali dan ibunya sebagaimana sabda Nabi Saw. (*Ajak berundinglah orang perempuan mengenai persoalan anak-anak gadis mereka*).

## PENUTUP

Interpretasi ayat 232 surat al-Baqarah melahirkan beberapa pendapat, menurut Jumhur Ulama wali tidak boleh menghalangi wanita yang berada dalam perwaliannya untuk kawin lagi dengan bekas suaminya pertama. Sedangkan Hanafiyah suami yang mentalak istrinya agar jangan menghalangi bekas isterinya kawin lagi dengan laki-laki lain setelah masa iddahnya berakhir. Penafsiran ayat 232 surat al-Baqarah berdampak kepada kewenangan wanita dalam perkawinan dimana wanita berwenang menentukan pilihannya untuk melaksanakan perkawinan selama apa yang dilakukannya itu baik, sedangkan wali hanya mempunyai hak sanggahan apabila calon suami yang dipilih tidak sekufu. [ ]

## ENDNOTES

- <sup>1</sup> Abu Zahrah, *al-Ahkam al-Syakhsyiyah*, Dar al-Fikr, 1957, h. 122
- <sup>2</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Dar al-Kitab, al-Arabiyyah, 1985, h.125
- <sup>3</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *Tafsir Ayat Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, h.125
- <sup>4</sup> Abdurraman Al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala mazahib al- Arba'ah*, jilid IV, (Mesir: Tijariyah al-Kubra, 1969), h. 26
- <sup>5</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 239-242., Amer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusidan cita-cita Islam dengan riwayat hidup Muhammad* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978, h. 19., Leyla Ahmed, *Women And Gender in Islam; Historical Rootsof a Modern Debate* (Kairo: The AUC Press, 1993), 167-179
- <sup>6</sup> Said Thalib Al-Hamdani, *Risalah al-Nikah*, terj. Agus Salim, (Jakarta: Pustakan Amani, 1998), h.90
- <sup>7</sup> Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan UU No. 1/1974tentang perkawinan*, (Yogyakarta: Liberty, 1986). h.44
- <sup>8</sup> Sayyid Sabiq, op-cit
- <sup>9</sup> Slamet Abidin, *Fiqh Munakahat*, Bandung: CV. Pustaka Karya, 1999, h.89
- <sup>10</sup> Hakim Thalib al-Hamdani, *Risalah Nikah*, terj. Agus Salim (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), h. 90
- <sup>11</sup> Abi A'isa muhammad bin A'isa bin Saurat, *Sunan Al-Tirmizi. Kitab al nikah bab Ma Ja'a La Nikaha illa bi waliyi* (Besut: Darul alfikri, 2003) hadits nomor 1704 (selanjutnya disebut At tirmizi) Abi A'isa muhammad bin A'isa bin Saurat, *Sunan Al-Tirmizi. Kitab al nikah bab Ma Ja'a La Nikaha illa bi waliyi* (Besut: Darul alfikri, 2003) hadits nomor 1704 (selanjutnya disebut At tirmizi)

<sup>12</sup> Syam al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsuth*, Jilid V (Beirut: Dar al-Ma'rufah, 1409/1998, h. 10

<sup>13</sup> Abi A'isa muhammad bin A'isa bin Saurat, *Sunan Al-Tirmizi. Kitab al nikah bab Ma Ja'a La Nikaha illa bi waliyi* (Besut: Dar al-Fikri, 2003) hadits nomor 1704 (selanjutnya disebut At tirmizi)

<sup>14</sup> Fakhrur Razi, *Tafsir al-Kabir*, Jilid VI, h. 130

<sup>15</sup> *Ibid*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Abdul Gani, 1994 *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. Ke-1
- Abu Zahrah, Muhammad, 1957 *al-Ahwal al-Syakhsyah*, Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabi
- Ali, Zainuddin, 2006, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, Cet. Ke-1
- Arifin, Busthanul, 1996 *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia; Akar, Sejarah, Hambatan dan Prosesnya*, Jakarta: Rajawali Press.
- Bakry, Hasbullah, 1981, *Kumpulan Lengkap Undang-Undang dan Peraturan Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, Cet. Ke-2
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Gema Risalah Press
- Engineer, Asghar Ali, 1999, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Amer Ali, 1978, *Api Islam: Sejarah Evolusidan cita-cita Islam dengan riwayat hidup Muhammad*. Jakarta: Bulan Bintang
- Leyla Ahmed, 1993, *Women And Gender in Islam; Historical Rootsof a Modern Debate*, Kairo: The AUC Press
- Fakhrur Razi, [t.t.]. *Tafsir al-Kabir*, Mesir: al-Bahiyah al-Misriyah
- Hamka, 1998. *Tafsir al-Azhar*, Jakarta; Yayasan Nurul
- al-Jaziri, Abdu Rahman, 1986, *Kitab 'ala Mazahib al-Arba'ah*, [t.tp.]: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi
- al-Kahlani, [t.th] Muhammad Ismail, *Subulus Salam*, Bandung: Dahlan
- Lili, Rasidi, 1982. *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia dan Indonesia*, Bandung: Alumni
- Muhammad, Abu Bakar, 1995. *Terjemahan Subulussalam III*, Surabaya: al-Ikhlas

- Nuruddin, Maiur, dan Azhari Akmal Tarigan, 2006, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis dari Fiqh, UU No. 1/1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group
- Rofiq, Ahmad, 1998, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Sabiq, Sayyid, 1987, *Fiqh Sunnah*, alih bahasa, Moh. Thalib, Bandung: al-Ma'arif
- Sasroatmodjo, Arso dan Wasit Aulawi, 1978, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang
- Syarifuddin, Amir, 2007, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Prenada Media
- Al-Tarmizi, Abi A'isa muhammad bin A'isa bin Saurat, 2003, *Sunan Al-Tirmizi. Kitab al nikah bab Ma Ja'a La Nikaha illa bi waliyi*, Besut: Dar al-Fikri
- al-Zuhaily, 1989, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Dimsyiq: Dar al-Fikr



## **PANDUAN PENULISAN ARTIKEL**

### **Jurnal AL-HURRIYAH**

1. Umum: Jurnal al-Hurriyah bersifat terbuka, dalam arti siapa saja boleh mengajukan artikel. Artikel adalah hasil karya sendiri dan belum pernah diterbitkan di media lain.
2. Bentuk Artikel: Artikel disampaikan dalam bentuk *hardcopy* (kertas kuarto/ A4) disertai dengan media penyimpanan *file* (disket, *flash disk*, CD, dsb) atau dikirimkan sebagai *attachment e-mail* (lebih jelasnya hubungi redaksi). Artikel diserahkan paling lambat 2 (dua) bulan sebelum bulan penerbitan ke alamat Sekretariat.
3. Seleksi dan Editing: Editor berwenang untuk menyeleksi artikel-artikel, mempersingkat artikel tanpa mengubah makna, serta mengedit bahasa dan poin-poin yang dibakukan untuk penyempurnaan dan konsistensi terbitan.
4. Bahasa dan Abstrak: Artikel bisa dalam Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris. Bila artikel berbahasa Indonesia, maka abstraknya dalam Bahasa Inggris dan sebaliknya. Panjang abstrak sekitar sepertiga halaman kuarto dengan spasi tunggal (1 spasi), *Times New Roman* ukuran 12. Dan juga disertai kata-kata kunci (*keywords*) sebanyak 3-5 kata.
5. Jumlah halaman dan spasi: Jumlah halaman setiap artikel antara 20-30 halaman (5.000-10.000 kata), dengan ketentuan penulisan standar karya ilmiah. Kertas kuarto (A4), spasi ganda (2 spasi), *Times New Roman* ukuran 12, margin 4-3-4-3.
6. Sistematika Penulisan: Untuk artikel kajian analitis memuat: Judul, Penulis, Abstrak, Kata Kunci, Pendahuluan (berisi gambaran ringkas masalah, sedikit kajian teoritik, pendapat alternatif, dan tujuan pembahasan), Pembahasan (bersifat analitik, jika relevan dilengkapi dengan bukti empirik, mengandung pendirian/sikap penulis), Penutup (kesimpulan dan saran), serta Daftar Pustaka.
7. Cara Pengacuan dan Pengutipan: Pengacuan dan pengutipan dibuat dalam bentuk *footnote/endnote*.
8. Pedoman Penulisan Daftar Pustaka:
  - a. Untuk Buku:

Diamond, Larry. 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
  - b. Artikel dalam Buku:

Edwards, John. 2002. "Sovereignty or Separation? Contemporary Political Discourse in Canada." In [Dalam] *Conversi*, Daniele. *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*. London and New York: Routledge.
  - c. Artikel dalam Jurnal:

Törnquist, Olle. 2000. "Dynamics of Indonesian Democratisation." *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 3, pp. 383-423.
  - d. Sumber yang berasal dari Internet:
    - (i) Sumber referensi lengkap:

Collier, Paul, and Hoeffler, Anke. 1999. *Justice-Seeking and Loot-Seeking in Civil War*. Washington DC: The World Bank. <http://www.worldbank.org/research/collier.pdf> (diakses 23 Agustus 2003).
    - (ii) Sumber referensi tidak lengkap:

Aditjondro, George J. *The Political Economy of Violence in Maluku, Indonesia*. <http://www.munindo.brd.de> (diakses September 2001).
9. Penulis diharapkan menyertakan identitas dan alamat lengkap (email dan nomor telepon).